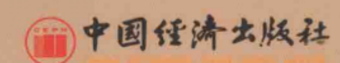
社科文库 北京市社科院“社科书系”



# 形而上学中的权力意志

王玉峰◎著

XINGERSHANGXUE ZHONGDE QUANLI YIZHI



首都经济圈发展战略研究

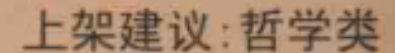
政府采购补偿交易研究

北京历史文化资源调研报告集

城市转型与绿色发展

北京人才发展服务研究

形而上学中的权力意志





ISBN 978-7-5136-2753-5


定价：29.00元

# 形而上学中的权力意志

王玉峰 著

中国经济出版社
CHINA ECONOMIC PUBLISHING HOUSE
北 京

**图书在版编目（CIP）数据**

形而上学中的权力意志/王玉峰著．
北京：中国经济出版社，2013.11
ISBN 978－7－5136－2753－5
Ⅰ.①形… Ⅱ.①王… Ⅲ.①形而上学—权力意志—研究
Ⅳ.①B081.1
**中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第207981号**

责任编辑 邓媛媛
责任审读 贺 静
责任印制 马小宾
封面设计 任燕飞工作室

**出版发行** 中国经济出版社
**印 刷 者** 北京市媛明印刷厂
**经 销 者** 各地新华书店
**开　　本** 710mm×1000mm 1/16
**印　　张** 10.125
**字　　数** 130千字
**版　　次** 2014年4月第1版
**印　　次** 2014年4月第1次
**书　　号** ISBN 978－7－5136－2753－5/B.10
**定　　价** 29.00元

**中国经济出版社** **网址** www.economyph.com **社址** 北京市西城区百万庄北街3号 **邮编** 100037
本版图书如存在印装质量问题，请与本社发行中心联系调换（联系电话：010－68319116）

# 前　言

由几篇文章[1]攒成的这本书,缺点是显而易见的。它缺少历史的完备性、系统性,甚至是必要的连贯性。要写成一部完整而系统的关于“形而上学”历史的著作,这完全超出了作者的学养和能力范围。而唯一能把这本书连贯起来的,也仅仅在于这几篇文章“主题”和“原理”的一致性:它们都致力于揭示传统形而上学中的“权力意志”。当然,这并不表明作者本人在“形而上学”方面有什么独特的创见。事实上,这本书仅只是给前贤们的话作注罢了。由于那种系统而完备的形而上学批判工作,前贤们已在他们的“正文”中完成了,因而大大降低了本书对于一种历史完备性的要求。作者当然不会夜郎自大到认为这些“注脚”会比前贤们的“正文”更接近整全的真理,不过它们也自有其意义。

梁漱溟先生在《乡村建设理论》(又名《中国民族之前途》)的“自序”中曾经这样说道:

我没有将复杂问题一眼看透的聪明,但我有抓住问题不放手的研索力,就会有被我弄通了的一天。从这困勉工夫也能将高明人见到的而我也见到了。这本书,就是困勉研索的结果,正好给高明人的话作注解;给不明白的

---

① 其中“柏拉图的‘理念论’:哲学的第二次启航”部分内容曾在《中外人文精神研究》第5辑发表,“实体与样式:对斯宾诺莎哲学的一种思考”曾在《外国哲学》第22辑发表,此次承蒙惠允把它们收录在这本书中,特此表示感谢。其中一些章节、段落我重新做了修改和调整。

人作桥梁。①

我虽然不敢说已经完全弄通了前贤们的话，但是这本书倒也的确是自己多年困勉研索的结果。西方形而上学的重要性完全在于，它的主题是关乎"真理"问题的。可是，西方的形而上学到底是揭示了"存在之真理"，还是人类思想的一种彻底误入歧途呢？本书以尼采哲学，具体说来就是"权力意志"这一特定"视角"，重新审视西方形而上学的一些基本文本，以期获得关于"形而上学"的"真理"。

我们中国人对尼采、海德格尔等思想家有特别的好感，并不因为我们喜欢幸灾乐祸，而是由于我们热爱真理。在尼采看来，西方形而上学种种"真理"的背后，不过是一种"权力意志"而已。诸如"本原"、"理念"、"实体"、"自因"以及"主谓逻辑"和"理性的统一性"等等，都不过是一种"最富精神性的权力意志"，以及一种"创世的意志"的体现。一部两千多年的形而上学历史，不过是一些独断论者不断争吵的战场罢了。为了恢复哲学的荣誉，恢复它热爱智慧、追求真理的精神原貌，尼采决定用铁锤来从事哲学，这是一种彻底的形而上学批判工作。这一工作的基本目的在于揭露以往形而上学"真理"中的"权力意志"。

本书正是尼采形而上学批判的一种注脚。当然，与尼采的大师之作相比，它可能不过是一种非常蹩脚的注脚。因此，如果说这本书有什么意义，那也完全在于它所要阐明的主题的重要性。"形而上学中的权力意志"这一主题犹如远方的灯塔，正是它照亮并鼓舞了我那困勉、蹒跚的探索之旅。

这部为西方前贤作注的书，除了揭示"形而上学中的权力意志"之外，如果还有什么别的意义，那可能在于它对于思想本身，尤其是我们东方思想的某种启发性。海德格尔认为西方哲学已经耗尽了它所有的可能性与生命力，因此他并没有像尼采那样主张一种"未来哲学"，而是认为"思想"应该有

① 梁漱溟，. 乡村建设理论自序[M]，上海：上海人民出版社，2011：2.

一个新的开端,而这个开端可能在东方和中国。我们可以看到,无论是“极高明而道中庸”的儒家,“道法自然”的道家,还是“缘起性空”的佛家,都没有像西方哲学那样从“本原”开始就步入一条“形而上学”的思想歧途。如果我们排除尼采和海德格尔思想中的“西方中心主义”因素,而把他们的形而上学批判贯彻到底,那么我们或许会发现,真理从一“开始”就不在西方。我们大可不必因为没有西方的“形而上学”和“科学”而感到自卑,相反,这可能恰恰是我们中国思想的长处。

最后,由于本人学养有限,这本书错误之处肯定不少,还望各位方家批评指正!



# 目录

第一章

chapter 1

# 权力意志:一种形而上学的批判与未来哲学的基础

尼采的"权力意志"思想既是对西方"形而上学"的一种批判,也是他所设想的"未来哲学"的基础。这样,尼采的"权力意志"思想就既是解构性的,又是建构性的;它既关涉尼采对西方形而上学的一种总体性评价,也关涉西方哲学未来的走向。因此,"权力意志"思想在西方文明史中具有一种至关重要的地位。然而,由于"权力意志"思想本身的复杂性和困难性,它引起了后来学者们广泛的争议和误解。

尼采的"权力意志"概念具有一种明显的"非道德性",也就是一种"超善恶"的特征,正是由于这个缘故,很多人要么把它和一种政治上的强权主义相混同,要么用它来论证某种强权政治的合理性。这种解释过于粗陋,并不值一驳。因为从根本上而言,"权力意志"乃是一个哲学概念。对尼采而言,最高的权力意志乃是哲学,而非政治统治,更不用说僭政了。尼采甚至把"超人"的统治称为一种"馈赠",这也足够充分地表明尼采对于政治的态度。

"权力意志"作为一个最高的哲学概念本质性地与"思想"和"存在"相关。它既是尼采对我们"理性"本质的一种洞察,也是尼采对"世界"的一种尝试性解释。因此"权力意志"作为一种"世界观",它内在地就是"视角主义"的(perspectivism)。很多学者正确地注意到了尼采"权力意志"概念的"视角主义"特征,然而非常遗憾的是,他们根据"视角主义"而把尼采看作一

位“相对主义者”,或者“价值形而上学家”。本章的基本目标在于廓清尼采“视角主义”的基本内容,从而正确地理解他的“权力意志”思想。

## 第一节 视角主义与相对主义

尼采的确在某些特定的场合宣称过“没有事实,只有解释”。[①] 按照某些学者们的观点,尼采的意思是人们总是根据自己某种特殊的倾向或“视角”来解释事物,做出判断,而并没有一个绝对客观的视角,也不存在什么事实本身。

他的观点是,一个人总是从一种特殊的“视角”来知道或思考某物——当然这并不仅仅是一种空间性的视点(spatial viewpoint),而是一个特殊的周围印象、影响和观念的语境,一个人通过他的语言和社会生长环境来思考,而且这种思考实际上是最终被关于他自身的一切事物,他的心理物理的构成,和他的历史所决定。没有自由的视角,整体性的视点,也没有“上帝之眼”的观点,只有这一个或那一个特殊的视角。因此,没有外在的比较或者在我们所相信的与真理“自身”之间的对应,只有在视角之内和之间的在性质上的对比,竞争和差异。[②]

尼采的这种“视角主义”很容易被当作“相对主义”,而且人们一般也正是这样来看待尼采的:尼采否认了绝对真理,只承认相对真理,否定了文本本身,而只承认解释。后来,几乎所有的“解释学”都从尼采那里获得了灵

---

① 比如尼采在《善恶之彼岸:未来哲学的序言》第1章第22条格言对“自然规律”的批评,以及第4章第108条格言对“道德现象”的批评。在尼采看来,所谓的“自然规律”或者“道德现象”,不过是某些人的“解释”,而非事实或文本。很不幸地是,一些学者们把尼采对于以往“物理学”与“道德”的某种批评看作了尼采对于哲学的正面主张。

② Robert C. Solomon, Nietzsche *ad Hominem*: Perspectivism, personality and *ressentiment*, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1999, p. 195.

感,尼采似乎成了历史上“解释学”的先驱。

那么,对于尼采而言,是否所有的解释或观点都一样“好”,或一样“坏”呢?尼采显然并不这么认为,学者们也普遍地看到了这点。

> 认为每一种解释,每一种视角都和其他的一样好,这样不是很合理吗?只有诸种解释和视角从所有语境中被孤立出来抽象地被思考时,它们才能这样被评价。但是足够明显地,这是尼采所明确否认的。总有这样一种语境,它被持有某种解释的人的特性和环境部分地限定。一些解释和视角是优于另外一些的,因为一些人比另外一些人有更好的教育,更敏感,更有洞见。[①]

也就是说,在学者们看来,尼采的“视角主义”尽管否认了“整全的视角”和“客观真理”,但是不同的“视角”之间却有高低、优劣之分。简言之,尼采的视角主义“没有是非,却有好坏”。

而尼采关于价值之优劣最著名的论述莫过于他对于“主人道德”和“奴隶道德”的区分。

> 通过对地球上迄今为止曾经流行过的或者现在仍在流行的诸多美好的道德和粗野的道德的一番巡礼,我发现了某种有规则地一起出现而且互相关联的特性,直到最后在我面前出现了两种基本类型的(道德),而且(它们)完全不同,泾渭分明。甚至在同一个人身上,在同一个灵魂内部,也存在着主人道德和奴隶道德……道德价值的区别或者产生于统治等级,这个统治等级欣然自觉地区别于被统治等级,或者产生于被统治等级、奴隶和诸侍从。[②]

---

① Robert C. Solomon, Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, Personality and *Ressentiment*, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1999, p. 198.

② 尼采,《善恶之彼岸:未来哲学的序言》,宋祖良,程志民译,漓江出版社,2007 年,第 9 章,第 260 条格言,第 279 – 280 页。

在尼采看来,主人道德是主动的,它骄傲、自信、尊重强者和力量。而奴隶道德则是被动的,它看不惯主人道德,并对之报以怀疑态度,而把同情、谦卑等看作善的。[①]

因此有的学者认为,尼采在这里否认了"道德事实"(moral facts),无论是"主人道德"还是"奴隶道德",都是主人或者奴隶从他们不同的"视角"出发看待事物的结果。[②]

> 道德中的视角主义意味着没有价值的单一尺度和衡量人们及其德行的单一方法,但是这并不意味着没有比较的视角,或者一些视角可以被看作比另外一些更优越。[③]

尼采认为"主人道德"优于"奴隶道德",这是一个事实。但是,作为一个哲学原则,对"视角主义"的这种"相对主义"解释能站得住脚吗?对于"相对主义"本身,一个直接的问题是:如果一切都是相对的,那么这个断言本身难道不就是绝对的吗?我们很难想象尼采这位深刻的哲学家会犯"罗素悖论"那样的低级错误。这也是为什么相对主义的解释很难成立的一个重要原因。

"没有对错,但有好坏"这是尼采"视角主义"的真正内涵吗?我们知道,在历史上最早持有这种观点的是希腊的一位著名智者普罗泰戈拉。

普罗泰戈拉有一句名言"人是万物的尺度"。根据柏拉图在《泰阿泰德》篇中的记述,"人是万物的尺度"这种观点造成了一种"相对主义",由于"存在"就是它所"显现"的样子,这样一阵风对某人而言可能"是冷的",但是对另一人而言也可能"不是冷的",这样同一阵风就"既是冷的也不是冷的"。

---

① 尼采,《善恶之彼岸:未来哲学的序言》,宋祖良,程志民译,漓江出版社,2007年,第9章,第260条格言,第280-282页。

② Robert C. Solomon, "Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality and *ressentiment*", in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1999, pp. 200-202.

③ Ibid., pp. 203-204.

在这里，不同的感觉和意见之间并没有对错之分。可是，普罗泰戈拉认为，一些意见可以比另外一些意见更好一些。比如一个病人和一个正常人对一个事物的感觉或看法可能会有不同，尽管我们不能说这两种意见哪种更正确，可是由于健康比疾病更好，我们就可以说健康人的意见比病人的意见更好。[①]

尼采的"视角主义"是普罗泰戈拉"人是万物的尺度"的现代版本吗？按照上面那种观点，情况似乎就是如此，其区别也仅仅在于尼采用"权力意志"代替了普罗泰戈拉的"人"及其"感觉"。尼采是一位现代的智者吗？

在我们看来，对尼采"视角主义"的这种"相对主义"解释很难成立，这一方面固然因为"相对主义"在哲学上是站不住脚的，另一方面这种解释完全置一个至关重要的事实于不顾，那就是尼采是一位赞扬"理智的诚实"，而要求把"求真意志"贯彻到底的哲学家，而不是那些到处招摇撞骗的"智者"。

## 第二节　海德格尔的解释：视角主义与价值哲学

海德格尔的尼采解释极具力度和魅力，而且影响深远。海德格尔把尼采当作一位严肃的思想家来看待，而在海德格尔看来"思想家"指的是那些思考"存在者整体"的人。

> 尼采跻身于重要思想家行列。以"思想家"这个名称，我们指的是那些人中俊杰，他们命定要去思考一个唯一的思想，而且始终是一个"关于"存在者整体的思想。[②]

而对"存在者整体"的思考也恰恰是历史上"形而上学"（metaphysics）的任务，"权力意志"也正是尼采对"存在者整体"的一种思考和回答。海德格

① Plato, *Theatetus*, 151E - 125E, 161C - D, 166D - 167D。

② 海德格尔，《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 465 页。

尔把尼采哲学置于整个形而上学的历史中来加以考察。在海德格尔看来，尼采的“权力意志”思想标志着西方“形而上学”的最终完成，因此尼采是最后一个形而上学家。

形而上学根据存在者对于存在的优先地位来思考存在者整体。自希腊直至尼采的全部西方思想都是形而上学的思想。西方历史的每一个时代都根植于当时的形而上学中。尼采预先思考了形而上学的完成。尼采通向权力意志的思想道路就是对那种形而上学的预先认识，这种形而上学构成了在其完成过程中自我完成的现代的基础……在权力意志这个思想中，形而上学思想本身首先得以完成自己。尼采，这位权力意志思想的思想家，乃是西方最后一个形而上学家。[①]

在海德格尔看来，形而上学有它的历史，它肇始于柏拉图的“理念论”或“善的理念”，经过近代的“主体形而上学”，而终结于尼采的“权力意志”。

形而上学之所以肇始于柏拉图，是因为柏拉图第一次把对“存在”本身的思考变成了对一个最高“存在者”的追问。柏拉图把“理念”看作“存在”本身，而把“善的理念”看作一切存在者中最高的存在者。在海德格尔看来，柏拉图的“善的理念”中尽管还包含着前苏格拉底哲学对“真理”(aletheia)就是“去蔽”的理解，然而决定性的是这种“真理”乃是受“理念”支配的，形而上学由此开端。[②] 从此，存在本身的意义就在对种种最高“存在者”的追问中被遮蔽了起来，因此西方两千多年形而上学的历史一直是一种“存在”被遗忘了的历史。

在海德格尔看来，柏拉图作为形而上学的始作俑者，他的“善的理念”还

① 海德格尔，《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 469 - 470 页。《尼采》中文译者将 Der Wille zur Macht 翻译为“强力意志”，为了在本文中统一译名，笔者均改为“权力意志”，下同。

② 海德格尔，“柏拉图的真理学说”，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 265 页以下。

开创了一种“价值哲学”。而尼采的“权力意志”思想正是这种“价值哲学”的最终完成。

对于“善的理念”（idea tou agatou），海德格尔指出：“以希腊方式来看，to agathon 意味着适用于某物和对某物适宜的东西。”[1]因此，柏拉图所谓的“善”就绝非基督教意义上的，或一般伦理学意义上的“善”。它不但是标志着存在之一般本质特征的东西，而且是“使某物得以可能”的先决“条件”。

根据柏拉图的学说，存在乃是 idea（相）、可见性、作为外观的在场状态。处于这样一种外观中的东西，就其在其中在场而言，就是成为一个存在者，是一个存在者。然而，由于理念中的至高者同时被把握为 agathon（善），所以一切理念的本质就获得了一种决定性的解释。理念之为理念，即存在者之存在，包含着 agathoeides（具有善之形式）的特征，即“使某物适合于……的东西”的特征——也就是使存在适合于成为一个存在者。存在获得了“使有可能者”的本质特征。这样，而且由此而来，即随着形而上学的开端，就有一种独特的歧义性进入存在解释之中了。存在在一定程度上是纯粹的在场状态，同时也是使存在者得以成为可能的东西。[2]

“善”作为“使某物适合于……的东西”和“使某物可能”的“条件”，这正是后来被人们看作“价值”（Werte）的东西。

存在被把握为一些必要条件的系统，是主体着眼于作为对象之物的存在者、根据它与存在者的关系条件，预先必须考虑的一些必要条件的系统。这些条件，是人们必然要考虑的——人们如何能够可能有朝一日不把它们称为“价值”，“这种”价值，并且不把它们当作价值来清算呢？[3]

因此，在海德格尔看来，价值思想的形而上学基础和起源恰恰在于柏拉

---

① 海德格尔，“柏拉图的真理学说”，《路标》，孙周兴译，北京商务印书馆，2001 年，第 262 页。

② 海德格尔，《尼采》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 861 页。

③ 同上书，下卷，第 862 – 863 页。

图的“善的理念”。而且尼采也正是在生命的“条件”的意义上来理解“价值”的。“权力意志”思想正是这一价值形而上学的最终完成。但是,在形而上学走向它的终结过程中,近代“主体形而上学”的转变起到了关键性的作用。这种转变开始于笛卡儿的“我思”,通过“我思”,柏拉图的“理念”转变成了主体的一种“知觉”或“表象”,康德则进一步地把这种知觉或表象规定为一系列的“可能性条件”,“存在”也就成了一种被表象状态,这直接为尼采的价值形而上学开辟了道路。

我们看到,在价值思想的起源历史中,idea(相)向 perceptio(知觉)的突变成为决定性的。唯有通过主体性形而上学,起先依然被掩蔽着和抑制着的 idea(相)的本质特征——即成为使有可能和起限定作用的东西——被置入自由境地,并且进而被置入毫无阻碍的游戏运作之中……通向这个过程的决定性步骤是由康德的形而上学完成的……康德的形而上学的最高原理说的是:对被表象者的表象的可能性条件同时——这就是说:无非是——被表象者的可能性条件……这个基本原理说:存在是被表象状态……通过康德的存在解释,存在者之存在状态首次特别地在“可能性条件”意义上被思考,从而为尼采形而上学中价值思想的展开廓清了道路。[1]

因此,与很多学者认为尼采哲学是对康德先验哲学的一种批判不同,海德格尔独具慧眼地把尼采哲学看作对康德哲学的一种完成,当然这种完成也是形而上学本身的最终完成。在海德格尔看来,康德的先验哲学把“存在”看作一种“纯粹断定”,“理性”成为一种能够提供种种“可能性条件”及“统一性”的主体性的能力,但是这种“断定”和“统一性”本身在康德那里却是没有根据的,尼采则把它们最终把握为“权力意志”。

“权力意志”就是这种“可能性条件”设定本身,它是“条件”的“条件”、“设定”的“设定”,或者是“价值”的“价值”。正是在这个意义上,尼采的“权

① 海德格尔,《尼采》下卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2004 年,第 863 – 864 页。

力意志”思想才是这种主体性形而上学和价值形而上学的终结或完成。人类“理性”的种种“设定”及“价值”，最后找到了它们的根据，那就是“权力意志”。

尼采把价值的本质规定为权力意志的保存和提高的条件，而且这些条件是由权力意志本身设定的。[①]

对于尼采而言，“权力意志”作为生命的“保存—提高”，本身也就包含了一种对更高的权力的“设定”，而这种“设定”也就规定了一种“视角”或“价值”。“价值”是一种被设定的“观点”，正是通过这个“视点”它才能进行衡量与判断。

通过把“价值”刻画为一种“观点”，我们就得出了一个对尼采的价值概念来说本质性的东西：作为观点，价值向来是由观看设定起来的：通过这种设定，对于“对某物的指向”来说，价值首先成为一个“点”(Punkt)，一个包含在这种“对某物的指向”的视线中的点。[②]

正是因为“价值”是被设定的，所以才根本没有什么“自在的价值”。[③]而“权力意志”才是这种价值设定的根据。海德格尔充分地注意到了“权力意志”的这种“视角主义”和“价值设定”特征。

在提高中包含着某种东西，诸如一种对某个更高之物的范围的预见和洞见，一种“视角”。如果生命(亦即所有存在者)都是生命之提高，那么，生命之为生命也就具有一种“视角的特征”。相应地，“价值”作为生命之条件也就具有了这种视角特征……于是，“价值设定”就意味着：对那些使生命成

---

① 海德格尔，《尼采》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 865 页。
② 同上书，下卷，第 737 页。
③ 同上书，下卷，第 737 页。

为生命、亦即从本质上保证着生命之提高的“视角条件”的规定和确定。[①]

在海德格尔看来,由于“权力意志”就是这种“保存和提高”的设定本身,所以“权力”和“意志”才不是相互外在的两个东西,而是内在地一体性的。

“权力意志”这个表达的意思并不是:与通常的看法一样,意志虽然是一种欲求,但它并非以幸福和情欲为目标,而是以权力为目标的……严格地从尼采的意志概念意义上来看,权力决不能事先被确立为意志的目标,仿佛权力是某种首先可以在意志之外被设定起来的东西似的。[②]

在尼采那里,“意志”本身就是“权力意志”,因此“权力意志”也就是一种“求意志的意志”。

因为在他看来,意志无非就是权力意志,而权力就是意志的本质。进一步,权力意志就是求意志的意志,也就是说,意愿(wollen)就是自我意愿。[③]

这样,尼采的“权力意志”思想就这样一方面和把生命看作“自我保全”的达尔文主义区别了开来,另一方面也和那些把“意志”理解成“心灵能力”和“原因”的流俗看法区别了开来,因为无论是“能力”还是“原因”都根植于“权力意志”,而且在尼采看来“意志”也不是“原因”,他既嘲笑了“自由的意志”,也嘲笑了“不自由的意志”,因为根本就没有他们所谓的“意志”,只有“权力意志”。[④]

在海德格尔看来,“权力意志”作为尼采新的价值设定的标准和本质,既是对柏拉图和近代形而上学的一种颠覆,但是也是这种形而上学自身的一种彻底的自我完成。一种主体性的价值形而上学在尼采这里达到了巅峰,

---

① 同上书,上卷,第478-479页。《尼采》中文译者将das Pespektive翻译为“透视”,本书为了统一译名均改为“视角”。

② 海德格尔,《尼采》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2004年,第44页。

③ 同上书,下卷,第38页。

④ 参加同上书,上卷,第38-39页。

“权力意志”既解构了笛卡尔的“我思”和康德的“理性”,也为这种“主体性形而上学”重新进行了奠基,因为“主体”的种种“设定”和“能力”背后恰恰是“权力意志”。在海德格尔看来,尼采的“权力意志”思想标志着“主体性形而上学”和“价值哲学”的彻底完成,随着形而上学的这种完成,存在的意义也被彻底的遗忘了。

海德格尔的尼采解读无疑是极具深度和魅力的,通过这种解释,尼采成为了“形而上学”历史上的最后一人。这一评价既把尼采的历史地位抬得很高,但也贬得很低。

尼采的“权力意志”思想真的是一种“价值哲学”吗?在我们看来,海德格尔的这一尼采“解释”是对尼采哲学“事实”的彻底误解和歪曲。

首先,“价值哲学”作为“真理”或者“求真意志”的对立面,它表示对真理本身的彻底放弃或者遮蔽。这并不符合尼采要求哲学家把“求真意志”贯彻到底的基本精神。在尼采看来,哲学家们最宝贵的品质就是“理智的诚实”。一旦某种哲学放弃了“理智的诚实”,那么它也就有堕落为了一种“独断论”甚至是“迷信”的危险。如果尼采哲学最终不过是一种价值形而上学,那么他和他所批评的独断论哲学及基督教思想就没有什么根本区别。既然“权力意志”不过是一种“求意志的意志”,而不是追求真理的意志,那么尼采思想归根到底也还是一种基督教思想的变种,而不是哲学。海德格尔的学生卡尔·洛维特也恰恰是这么解释尼采的,他把尼采最终解释成一个无神论的基督教思想家,因为在他看来尼采极其虔诚地相信无神论,而这种作为“知识”的对立面的“虔诚”恰恰是基督教思想的一个根本性特征。在他看来,尼采“虔诚的无神论”仍然是基督教信仰的某种残余,甚至是核心。[①] 但我们要说得是,把尼采哲学看作一种基督教思想,这不符合尼采哲学的基本事实。把一位“敌基督”的哲学家解释成一位虔诚的信徒,这完全是一种彻

① 参见卡尔·洛维特,《从黑格尔到尼采》,李秋零译,北京:三联书店,2006 年,第 497 – 499 页。

底的曲解。

其次,“权力意志”是形而上学的一种最终完成还是对形而上学的一种最终批判?按照海德格尔的看法,“权力意志”是对何谓“存在者整体”的回答,因此属于“形而上学”,而且由于它是一切“主体”和“价值”的最终根据,所以它也是一种最后的一种形而上学或者是形而上学的最终完成。然而,如果尼采的“权力意志”思想是哲学的最终完成,那么如何理解尼采的“未来哲学”呢?尼采本人把他的“未来哲学”看作一种“实验哲学”,而不是传统形而上学或独断论哲学。海德格尔似乎把尼采对形而上学的一种批判看作了尼采对于哲学的一种正面主张。我们在后面会看到,尼采是以一种“假设”的方式来提出他的“权力意志”思想的,也就是说,“权力意志”对于尼采而言是他对“存在”的一种尝试性解释,而非独断。而且,尼采使用“权力意志”这个概念很大程度上是反对历史上的独断论形而上学的,尼采的意思恰恰是:不要把自己的“权力意志”强加到自然或存在身上,也不要把自己的“发明”当作“发现”。海德格尔的错误似乎在于,他把尼采对形而上学的一种批判,以及对世界的一种尝试性解释当成了另外的一种形而上学。

海德格尔似乎彻底误解了尼采,他的尼采解释把尼采看成了一位彻底误入歧途的思想家。为了恢复尼采“权力意志”思想的原貌,我们必须要从海德格尔的这种错误解释中摆脱出来。在我们看来,没有什么比尼采的“权力意志”思想更加反对“价值哲学”和“主体性形而上学”了。海德格尔作为一个思想家,终身致力于思考“存在”问题。根据他著名的“存在”与“存在者”之间的“存在论区分”或“差异”,西方形而上学属于一种思想上的误入歧途,他也终身致力于这种对形而上学的批判。事实上,对西方形而上学的这种批判也是尼采哲学的一个基本任务,尼采试图指出传统形而上学诸种“真理”背后的“权力意志”,这种批判其实既适合于柏拉图所开创的“形而上学”,也适合于海德格尔所“解释”出来的“尼采哲学”。无论是“善的理念”,还是“我思”、“主体”或者“价值”,都是尼采“权力意志”思想所要批判的对象。

## 第三节　朗佩特:视角主义与理性主义

朗佩特(Laurence Lampert)既不同意一般的学者把尼采的“视角主义”解释成“相对主义”,也不认同海德格尔把它解释成“价值哲学”,而是认为尼采的“视角主义”要求一种彻底的理性主义,也就是要求一种观察事物“整全的”(comprehensive)或“正确的”视野。

对于尼采的“视角主义”是否有导致“相对主义”的危险,以及这种“视角主义”是否会支持一种虚构的东西的合理性,朗佩特认为:

视角本身会不会迫使透视的认识者不可避免地怀疑一切视角?这个问题支配着尼采在前两章对新哲学的阐述。《超善恶》向现代怀疑论者或自由精神们证明了一种视角性;这种视角性承认各种互补视角之间的某种等级,并且最终允许(甚至要求)从各种看似合理的推论得出某些可以检验的结论。尼采的视角论支持下面这种视角:从上面去看、从最宽广的外界去看、从最残酷的求知意志去看、从提高人类的渴望去看。尼采虽然肯定了视角本身,但并没有使之沦丧为纯粹心灵和善本身之类的虚构;相反他找到了某种方式,借此可以合理地肯定那些堪称正确的视角——甚至包括一种关于万物之道的视角。①

在朗佩特看来,尼采通过他的两部主要著作《查拉图斯特拉如是说》和《超善恶》已经获得了这样一种全面的视角。在谈到尼采创作《超善恶》这部著作的使命时,朗佩特说道:

尼采当时的使命是什么?就是哲学的使命:获得一个全面的、堪称正确

---

① 朗佩特,《尼采的使命——〈善恶之彼岸〉绎读》,李致远,李小均译,华夏出版社,2009 年,第 14 - 15 页。译者把“Beyond Good and Evil”译为《善恶之彼岸》,其实尼采并不认为有什么“善恶”的“彼岸”,因为只有一个不断生成变化的自然世界,所以还是《超善恶》这个译法更符合尼采思想原意。

的视角,以观察世界和人对世界的安排。经过尼采思想的洗礼,旧语言仍然用得着:作为对智慧的热爱,哲学旨在用理性的解释战胜非理性的解释,用理智或尼采所谓的“有血气的智性”(spirited intellect)引导解释。尼采的两部主要著作《查拉图斯特拉如是说》和《超善恶》表明,他已经获得了全面的视角。[①]

尼采的“视角主义”的确批判了人们的许多“偏见”,在尼采看来,持有这些“偏见”的人们就如同盲人摸象一般,只是从自己某种特定的“视角”出发来观察事物,在这些偏见的支配下,人们几乎不可能获得关于事物整全的或正确的知识。在以往的道德,宗教以及形而上学诸领域,这些偏见比比皆是,尼采的任务就是去指出这些偏见的错误及不足,他试图重新寻找一种整全的视角,以达到对万物之道的正确理解。这正是尼采的使命,这种使命也就是哲学的使命,因为哲学不是别的,正是一种严格的科学,或者一种“科学的世界观”。

尽管尼采认为哲学总是带有偏见——总是处于或来自某个视角,总是受激情的吸引或驱动——但这种情况仍然不能阻止哲学以赢得真理为自己的使命。随后诸章在攻击哲学的同时,也将更隐秘地渐渐恢复哲学原初的伟大性,并将重新肯定,哲学能够赢得真理,甚至能够成为价值的合法创造者和科学的立法者。[②]

因此,尼采的“视角主义”就不是什么“相对主义”,也不是什么“价值哲学”,事实上它要求一种对待万物的全面的、正确的视角,也就是说它要求“真理”。当然,哲学一旦赢获了那种最全面和最正确的视野,它也就有能力创造价值,以及为各门具体科学立法,这样在朗佩特看来,尼采就恢复了往

---

① 朗佩特,《尼采的使命——〈善恶之彼岸〉绎读》,李致远、李小均译,北京:华夏出版社,2009年,第1页。

② 同上书,第22页。

昔哲学作为科学“女王”的崇高荣誉和地位。

相比于“相对主义”和“价值哲学”的解释,朗佩特所作的这种理性主义解释显然更加有说服力,因为这种解释更加符合尼采本人的思想事实。朗佩特这种彻底理性主义解释的意义在于,它恢复了尼采作为一位真正的哲学家的地位,而避免了“相对主义者”或者“价值哲学家”这些与尼采本人并不相称的“帽子”。

对于尼采哲学而言,我们需要充分注意的是,哲学这种热爱真理或智慧的活动才是最高的权力意志的体现,因为真理本身才是最大的或最整全的视角。因此,毫不奇怪,尼采的“超人”,作为赢获了那种最高真理的人,他对一切都说“是”,他如其所是地肯定了一切。

## 第四节　权力意志:一种形而上学的批判与未来哲学的尝试

如果说尼采已经获得了一种对待万物之道全面的堪称正确的“视角”,那么那种“视角”到底是什么呢?这就是尼采的“权力意志”思想。“权力意志”对于尼采而言,乃是一种科学的世界观,而这种科学的世界观首先是基于他对于人类思想,尤其是形而上学的一种批判性考察的结果。在他看来,形而上学种种“真理”,如果从心理学,或者从内部来看,一个“基本的事实”就是:它们无非是一种权力意志的产物。当哲学家们开始信仰某些教条的时候,哲学就变成了独断论。“权力意志”首先是一种对独断论哲学的批判,尼采的教诲是:不要把自己的偏见强加到自然或存在身上,也不要把自己“权力意志”的“发明”(erfinden)看作“发现”(finden)。

### (一)权力意志:对独断论哲学的一种批判

在《超善恶》一书的第一章“谈哲学家们的偏见”里,尼采用他的“权力意志”学说展开了对以往的哲学家们的偏见的全面批判。在尼采看来,以往那些标榜“追求真理”的哲学家们根本就不是被一种真正的“求真意志”所引

导，毋宁这些所谓的“真理”是从某种“欺骗的意志”中产生或者是被某种“道德偏见”所左右。[①] 而在这部“未来哲学的序言”的著作中，尼采认为，未来的“自由精神”或哲学家们必须首先要摆脱这些“道德偏见”，他们才有可能贯彻那种“理智的诚实”或真正的“求真意志”。而“未来哲学”也必须基于对以往这些“偏见”批判才有可能。

具体说来，尼采对以往的哲学家们的偏见的批判主要包括以下几个方面：

首先，从根本上来讲，许多以往的哲学家们所宣称的“真理”根本就不是真理，而是他们基于“求假的意志”的“发明”或对某些“道德偏见”的“信仰”。尼采非常深刻的地方在于他看到了一般人的“生活”其实是需要这些“道德偏见”的，而某些哲学家就恰恰迎合了这种需要，发明了许多“真理”。尼采说：

> 尽管真的东西，真实的东西，无私的东西可以享有一切价值，仍有可能的是：一种对一切生活来说更高的和更根本的价值被归于假象，求欺骗的意志，自私和欲望……最错误的判断（先天综合判断属于这样的判断）对我们来说是最不可缺少的判断，如果没有对逻辑的假设的承认，如果没有通过数量去对世界进行经常的伪造，人就不能生活；对错误判断的放弃会是对生活的放弃，对生活的否定。[②]

也就是说，在尼采看来“生活”需要那些虚假的“真理”或“偏见”，所以哲学家们才迎合了这种需要，发明了某些“真理”。而正是人们通过用“逻辑”和“数学”而对世界的“简化”甚至“伪造”，人们的生活开始变得“容易”、“舒适”和“稳定”。可是，这毕竟不是哲学家的生活态度，而且在这种对世界

---

① 尼采，《善恶之彼岸：未来哲学的序言》，谢地坤，宋祖良，程志民译，漓江出版社，2007年，格言1、格言2，第121－122页。

② 尼采，《善恶之彼岸：未来哲学的序言》，谢地坤，宋祖良，程志民译，漓江出版社，2007年，第1章，格言4，第122－123页。

的伪造中，尼采认为柏拉图主义的伪造还带来了严重的后果。

在“前言”中，尼采明确地批判了柏拉图发明的“善本身”和“纯粹的心灵”这两个错误，尼采认为这是一切独断论中“最糟糕的，最长期的和最危险的错误”。[①] 因为这些谎言直接导致了“民众的柏拉图主义”，也就是“基督教”的出现。可以说，尼采哲学的一个重要目标就是要彻底拆穿柏拉图主义和基督教这套“绝对真理”的谎言。

其次，除了批判数学家和逻辑学家们对生活的“简化”或“伪造”以及柏拉图哲学对民众“道德偏见”的迎合之外，尼采还批判了斯多葛学派用他们自己的“本性”来代替“自然”本身的做法，在尼采看来这种代替无异于一种“专制”。[②]

在对斯多葛学派的批判中，尼采指出自然本身乃是“无度的挥霍，无尺度的漠不关心，无目的和思虑，无同情和公正，既富有而又沉闷和无信心。”[③] 可是斯多葛学派却宣称“按照自然生活”，因此尼采反诘他们，“你们想一下作为力量的漠不关心之本身——你们如何能够按照这种漠不关心来生活？”[④]因此，所谓的“自然”不过是斯多葛派自己的“自然”，斯多葛学派把自己的“本性”强加到了整个的“自然”本身上面。因此尼采说斯多葛学派这种做法无异于一种对真正的自然的“专制”。

而且尼采还看到，这种情况并不仅仅是斯多葛派所独有，而是哲学史上的一个普遍现象。

但是，这是一个古老而永恒的故事；某种当时在斯多葛派那里发生的东西，今天还在发生，只要只有一个哲学开始相信自己本身。这种哲学总是按照它的形象创造世界，它不能够做别的事情。哲学是这专制的欲望本身，最

① 尼采，《善恶之彼岸：未来哲学的序言》，谢地坤，宋祖良，程志民译，漓江出版社，2007 年，前言，第 119 页。

② 同上书，第 1 章，格言 9，第 126 – 127 页。

③ 同上书，第 1 章，格言 9，第 127 页。

④ 同上书，第 1 章，格言 9，第 127 页。

具精神性的权力意志,“创造世界”的意志,第一原因(causa prima)的意志。①

因此,尼采在这里说的非常清楚,以往的许多哲学由于只“相信自己本身”,所以就不能做别的事情而是按照自己的形象“创造”世界,所以“哲学”是一种最富精神性的“权力意志”。

可以这么说,“哲学”的这种“创世的意志”或“第一因的意志”本质上也是某种“求欺骗的意志”,只不过这种意志不再迎合民众的“道德偏见”,而是“相信自己”罢了。

尼采的这个见解无疑是非常深刻的,正是由于这种“创世的意志”,对自然的追问才变成了对“本原”、“始基”、“第一因”、“实体”、“主体”、“自我”等的追问。而按照尼采的看法,这些都不是真正的“求真意志”,而仅仅是哲学家们的“权力意志”,一种对世界“专制”的意志。

所以,显而易见的是,尼采是批评以往的这些哲学家们所“发明”的“真理”不过是他们的“权力意志”(要么迎合某些“道德偏见”,要么是“创世的意志”),而并不是否定真理,主张哲学本身就是权力意志。所以对尼采而言,“权力意志”学说首先是他用以批判和解构以往独断论哲学的,尼采的意思恰恰是说不要把自己的“权力意志”强加到自然本身上去,来“创新”和“发明”那些关于“第一因”的“真理”。尼采的“超人”是能够对一切说“是”的人,也就是说世界“是怎样就怎样”。这种“理智的诚实”乃是未来哲学家的“美德”。

可是就是在这里,某些学者却把尼采对以往独断论哲学家们的“偏见”的批判,当成了尼采对于哲学的正面主张,认为尼采否定一切真理,主张一切真理都是“权力意志”基于某种“价值”的“发明”或“解释”,因此反过来“权力意志”就是最终的“真理”。可在这里,与其把尼采当作“解释学”的先驱或“价值哲学家”,倒不如说尼采的“权力意志”学说是对一切“解释”和“价值”的最深刻的批判。

---

① 尼采,《善恶之彼岸:未来哲学的序言》,谢地坤,宋祖良,程志民译,漓江出版社,2007 年,第 1 章,格言 9,第 127 页。

造成对尼采"权力意志"学说这种误解的另外一个重要原因在于:有些人把尼采对生命和世界的一种"解释"当成了"事实"。

(二)权力意志:一种"未来哲学"的尝试

尼采不仅仅用"权力意志"来批判和解构以往的独断论哲学,而且尼采本人还在另外一种积极的肯定性意义上来使用这个概念,那就是尼采用它来"解释"最基本的生命现象以及整个世界。

在《超善恶》一书的第36条格言中,尼采用了一个长长的"假设"来提出他的"权力意志"学说。这些假设是:

> 假定除了我们的渴望和激情的世界外没有别的东西作为实在的而被"给予"……最后不仅允许进行这个尝试,而且从方法的良心出发,这是所要求的。并非假定多种的因果关系,只要一种唯一的因果关系就够用的这样的尝试没有被推向它的极端的界限(推向荒谬的地步,如果允许我这么说的话),这是人们今天无法摆脱的方法上的一种道德……最后,问题是:我们是否现实地承认意志是起作用的,我们是否相信意志的因果关系……简言之,人们必须敢于作这样的假设:凡'作用'被承认之处,是否意志对意志发生作用——是否一切机械事件,就它们之中都有某种力量,在活动而言,都是"意志"的"作用"。——最后,假定我们成功地把我们的全部本能生活都解释成为一种基本意志形式——即权力意志,正如我的命题也包含了它——的扩展和分支;假定一切有机的功能都可以追溯到这种权力意志,并且在其中也能够找到繁衍和营养问题——这是同一个问题——的答案,那就有权利把一切产生作用的力量明确地规定为权力意志。假如从内部来看世界,假如就其"可理解的特征"来规定和描述世界——世界正是"权力意志",别无其他。[1]

---

[1] 尼采,《善恶之彼岸:未来哲学的序言》,谢地坤,宋祖良,程志民译,漓江出版社,2007年,第1章,格言36,第151-152页。该段译文也参照了吴增定,《尼采与柏拉图主义》,上海人民出版社,2005年,第132页注释2。

这组长长的假设大致可以分为三层意思来理解，首先，从方法论的“良心”出发，应该尽量用简单的因果联系来解释世界。而如果“权力意志”能够解释世界上的一切，包括“机械的”和“有机的”，那么权力意志就符合方法论的“道德”。其次，如果一切的“机械”作用可以被理解为“意志”的作用，并且，第三，如果一切“有机的”事物也被理解为“权力意志”的扩展和分支，那么，最后，世界的本质就是“权力意志”。

在这里，必须注意的是尼采是用一长串的“假设”来推导出世界即“权力意志”这个判断的。也就是说，“权力意志”乃是尼采本人对“世界”的一种“解释”，尼采并没有武断地说世界的本质就是权力意志。不要忘记了，《超善恶》这部“未来哲学的序言”首先是反对“独断论”的。尼采以其“假设”而避免了“独断”，所以他才称他未来的哲学为一种“尝试”或“实验”。

那些据此把尼采的“权力意志”学说当作“最终真理”的人似乎犯了一个不可饶恕的错误，那就是他们把尼采本人对世界的一种“解释”当成了最终的“事实”。因此，当某些人说最终的真理就是“权力意志”的时候，尼采或许会说，“权力意志”学说仍然是他自己的一种“权力意志”，因为这仅仅是他本人对世界的一种“解释”而已。

所以，当尼采用“权力意志”学说来解构以往的独断论，而他的对手们则反诘他的“权力意志”学说本身也不过是尼采本人的一种“解释”的时候，尼采就非常诚实和愉快的肯定了这一点。

尼采说，“假定这也只是解释——而你们将是足够热烈地反对这一点？——那么，就更好了。”[①]而所谓“更好了”显然是指尼采的对手们在反对尼采的“权力意志”学说也仅仅是他自己的一种解释的同时却恰恰承认了尼采对他们独断论哲学的诊断：独断论哲学仅仅是对世界的一种武断的“解释”，或他们的“真理”不过是他们“权力意志”的一种“发明”，仅此而已。

也正是因为尼采仅仅把“权力意志”看作一种解释，所以才有“未来哲

① 同上书，第1章，格言22，第139页。

学”。在尼采看来“未来哲学”乃是一种“实验哲学”，未来的哲学家也就是“尝试者”（Versucher）。[①] 而尼采的“权力意志”思想无疑属于这样一种未来哲学意义上的“尝试”，而这种尝试具有一种很大的合理性，这种合理性一方面基于尼采本人对人类心理和思想，尤其是形而上学的批判性考察，另一方面则来源于尼采对生命和万物的一种根本性洞察。

而根据一些学者们的考察，尼采之所以把世界的本质解释成“权力意志”，是因为他在很大程度上受一位18世纪的物理学家博斯科维奇（Roger Joseph Boscovich）的影响。博斯科维奇认为世界根本不是由所谓原子组成的，而是由能量组成的。这导致了现代物理学的一场革命。

尼采把一场物理学革命归于博斯科维奇……博斯科维奇没有像希腊原子论者们那样想当然地假定最基本的物质微粒，而是假定了初始粒子或能量……博斯科维奇的能量物理学可以使哲学家们“走的更远”并“宣战，一场冷酷无情的致命战争”：向一切唯物主义原子论的残余宣战，尤其向基督教“灵魂原子论”的残余宣战。灵魂原子论曾经乞灵于柏拉图发明的那套关于灵魂不死的论证（柏拉图本人并不相信这些论证）；如今，它又躲在康德式怀疑主义赐予的无知里。不过，若能表明，在一个不断转化的能量场中，存在就是能量，那么，灵魂原子论就不攻自破了。[②]

无论是与古代伊壁鸠鲁主义原子论相比，还是与亚里士多德主义的物理学相比，尼采的“权力意志”思想都与它们大相径庭，而且包含了对它们的一种根本性批判，因为从“权力意志”的角度来看，既不存在什么“原子”，更不存在什么“质料—形式”，一个“权力意志”的世界在一些基本的方面似乎更加接近于现代量子论的物理学所描述的世界。从这里我们可以看出尼采

---

① 尼采，《善恶之彼岸：未来哲学的序言》，谢地坤，宋祖良，程志民译，漓江出版社，2007年，第1章，格言42，第155－156页。

② 郎佩特，《尼采的使命——〈善恶的彼岸〉绎读》，李致远，李小均译，北京：华夏出版社，2009年，第51－52页。

是个极具远见,也非常现代的思想家。他的“权力意志”思想既是一种新的物理学理论,也是一种新的心理学教诲,它堪称一种“科学的世界观”。

尼采的“权力意志”思想代表了西方思想的一个巅峰,因为它是西方哲学一种最内在的自我反省和批判的结果。但它同时也是西方思想通往未来的一座桥梁,通过这样一种“未来哲学”的“尝试”,西方思想可以实现它的“第一千零一个目标”。

在尼采那里,“权力意志”至少有如下几重内在相关的含义。

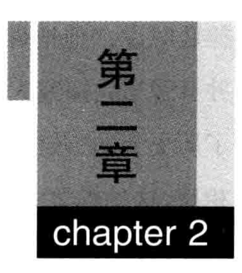
首先,“权力意志”反对独断论。通过对西方形而上学的一种批判性考察,尼采指出了那些形而上学“真理”背后的“权力意志”,尼采反对哲学家们把自己的权力意志强加到自然和存在身上,他要求人们贯彻自己的“求真意志”,明确区分“发明”与“发现”。

其次,“权力意志”要求思想与存在的同一。从一种“视角主义”出发,真理本身才是那种最大的和最整全的视角,因此最高的权力意志也就是追求真理的意志。尼采的“权力意志”学说内在地要求一种彻底的理性主义,它要求人的思想要“如其所是”地肯定万物。

最后,“权力意志”是尼采“未来哲学”的一种“尝试”。有鉴于人类理性的某种有限性,也为了避免独断论的形而上学,尼采建议未来哲学应该是一种“实验”,而他的“权力意志”思想正是这样一种“尝试”,它既是对人类心理,也是对外部世界的一种“解释”。

尼采的“权力意志”思想要求人们公正地、如其所是地对待万物。本书也旨在于还尼采“权力意志”思想一个公正,使它免遭“相对主义”、“价值哲学”这类的误解甚至是诽谤。从某种意义上说,恢复尼采“权力意志”这一伟大思想的名誉也就是恢复哲学本身的名誉。

尼采的“权力意志”既激进亦谦逊,它既是我们解构独断论形而上学的一把利刃,也是我们通向“未来哲学”的一座桥梁。




# 柏拉图的“理念论”:哲学的第二次启航

柏拉图的“理念论”开创了哲学史上的“第二次启航”,从此“理念”就成为通达自然之真理的一个重要途径。甚至是,哲学只有跨越了“心灵”的海洋才能航行在“自然”的大海上。柏拉图“理念论”的方法并非是那种“安全却有些愚蠢”的“演绎”逻辑,它在本质上乃是一种“辩证法”,它可以从“假设”一直上升到最高的“本原”——“善的理念”。

本章的基本任务是:考察哲学第二次启航的具体原因,以及它的一般性内容和特征。最后,尝试性地把理念之“辩证法”上升的“原则”解释为“权力意志”。

## 第一节　何谓哲学的“第二次启航”

什么是哲学的第二次启航呢?所谓哲学的“第二次启航”(ton deuteron ploun,the second voyage)这个说法最早出现于柏拉图的《裴洞篇》。[①] 不过,人们对它的理解可能更多地来源于西塞罗的一个说法。西塞罗在谈到苏格

① 柏拉图,《裴洞篇》,99d。本文中,希腊文参照 Plato,*Platonis Opera*,ed. John Burnet,Oxford University Press,1903。英文翻译参照 B. Jowett 译本,以及 Plato, *Plato in Twelve Volumes*,Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge,MA,Harvard University Press; London,William Heinemann Ltd. 1966. 中文翻译参照王太庆的《柏拉图对话集》,北京:商务印书馆 2004 年版译文——下同。

拉底时说,“他把哲学从天上召唤下来,把它安置在城邦中,引进家家户户,并且强迫它探究人的生活和行为方式,以及善恶。”[①]因此,苏格拉底就开创了历史上的“政治哲学”。在一些学者看来,与苏格拉底以前的“自然哲学”相比,这是哲学史上的第二次启航。

色诺芬(Xenophon)在《回忆录》中也记述了苏格拉底哲学的这种转向,他指出了苏格拉底与早期自然哲学家们在研究对象方面的不同,早期的自然哲学家们主要关心“自然”,而苏格拉底则开始关心“人事”。

> 他并不像其他绝大多数人那样讨论世界的本性,也不会思考“宇宙”(cosmos),如智者们这样称呼它,是什么样子,以及天空的每一部分是怎么产生的。甚至,他宣称思考这些问题的人是傻瓜。他会首先问这些人他们是否因为对人事(human affairs)已经有了足够的了解而去研究这些问题呢,或者他们忽略人事并思考这些神圣的事情是否尽到了自己的义务呢。他很吃惊他们并没有意识到这些问题对人而言是不可能回答的,因为那些自诩最善于讨论这些问题的人彼此并不互相同意,而是像疯子一样对待别人……至于他自己,他总是讨论人的问题和审查像这样的问题:“什么是虔诚?”“什么是不虔诚?”“什么是善与恶? 正义与不正义?”“什么是节制,疯狂,勇敢和懦弱?”“什么是城邦? 什么是政治家?”“什么是政府?”“什么是统治者?”他还探讨了其他这样的问题。他认为,只有知道这些问题答案的人才是真正高贵的,而不知道这些的人理应被称为奴隶。[②]

按照色诺芬和西塞罗等人的这样一些看法,苏格拉底把哲学从天上召唤到了人间,哲学开始关心人事(human affairs),这样哲学就从“自然哲学”过渡到了“政治哲学”(political philosophy),就是所谓哲学的“第二次启航”。

---

① See Leo Strauss, *City and Man*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978, p. 13. 以及策勒尔,《古希腊哲学史纲》,翁绍军译,山东人民出版社,2007年,第80页。

② Xenophon, *Recollections of Socrates*, translated, with an introduction, by Anna S. Benjamin, The Library of Liberal Arts, Published by The Bobbs - Merrill Company, INC., 1965, Book 1, Chap. 1, 11 - 13, 16.

然而,这样理解哲学的第二次启航准确吗?

既然哲学的"第二次启航"这个说法是源于柏拉图的《裴洞篇》,那么就让我们仔细地分析一下在《裴洞篇》中柏拉图本人是如何描述和理解哲学的这种第二次启航的,这对于我们理解哲学的这种关键性转变具有重要的意义。

在《裴洞篇》中,苏格拉底的同伴们为苏格拉底即将死去而感到悲伤,苏格拉底为了安慰他的同伴们,也为了表明自己哲学生活的正当性,他试图向他的同伴们证明人的灵魂是不朽的。他提出了三个主要的证明:第一,"相反者相生",因此生会变死,死也会重生。[①] 第二,人的灵魂是神圣的,它始终如一,不可毁坏和分割。[②] 第三,人的"灵魂"是属于"理念"那样的东西,自身是永恒不变的,它不能容纳"死亡",因此人的灵魂就是不朽的。[③]

在第二个论证过程中,当苏格拉底说人的灵魂与肉体不一样,是不可毁坏的时,格贝(Cebes)认为尽管灵魂比肉体要持久,可是谁也不能保证"灵魂"多次进入"身体"之后,在离开身体的时候最终会不会毁灭。[④] 苏格拉底沉思了一会儿后告诉格贝,他追问的并非一个小问题,因为关于"生成与毁灭的原因"必须要得到全面的考察后,我们才能回答这个问题。[⑤] 接下来苏格拉底就向格贝谈到了他在这方面的学习经验以及思想的转变,而这种转变也就是哲学史上著名的"第二次启航"。

苏格拉底在谈到他"探讨原因的第二次启航"之前,先介绍了他以前的一段学习经历。他告诉格贝,以前他对自然哲学非常感兴趣,可是他发现自己根本不善于这种研究,因为这种研究把他搞得头昏眼花,以至于失掉了自己和别人原有的知识。

---

① 柏拉图,《裴洞篇》,70d-77a。"知识就是回忆"这个证据是"相反者相生"的一个补充性证明。

② 柏拉图,《裴洞篇》,78b-81a。

③ 柏拉图,《裴洞篇》,105d-106d。

④ 柏拉图,《裴洞篇》,91d,95c-d。

⑤ 柏拉图,《裴洞篇》,95e-96a。

> 格贝啊,我小时候非常想钻研那门被称为自然研究的智慧。我想这是一件愉快的事情,可以知道每一事物的原因,知道每样东西为什么产生,为什么消灭,为什么存在。我一直在反复琢磨这样一些问题:是不是像有些人说的那样,热和冷通过一种发酵作用产生出动物的组织?我们是用血,还是用气、火来思考的吗?是不是并非这些,是脑子提供出听觉、视觉和嗅觉,从这些感觉产生出记忆和意见,再从静态的记忆和意见产生出知识的?我又试着找出这些事物是怎样消灭的,观察天和地的现象,直到最后我认定自己完全不适合进行这类研究。我要给你提出充分的证明,来说明我为什么得出这个结论。我被那些研究搞得简直是头昏眼花,以至失掉了自己和别人原来具有的知识;我忘掉了自己从前曾经以为知道的许多事情,连人生长的原因都忘了。我以往曾经以为人人都知道,人是由于吃喝而生长的;因为从人吃的食品中,肉加到肉上面,骨头加到骨头上面,合适的东西加到人的每个别的部分上面,于是小块变成大块,小人变成大人。这是我一直怀抱的想法。你看不是挺合理吗?[①]

骨生骨,肉生肉,吃什么补什么这种"同类相生"的观念是苏格拉底"自己和别人原有的知识"。[②] 这是一种对自然朴素而简单的知识,然而通过对"自然的研究",苏格拉底发现"自然"本身要远比这种简单的观念复杂的多。"自然"包含了"冷、热"等不同的原则,还有"发酵"等复杂的变化。我们的"认识"和"知识"(episteme)同样包含了一种复杂性。首先,人类的感觉是多样的,有"听觉、视觉和嗅觉"等;其次,这些感觉经验是如何产生人类的"知识"的呢?这个过程同样不是那么简单的。"自然"和"知识"本身的复杂性都在挑战那种"我们已有的知识"的真实性。苏格拉底觉得自己被他前辈们那种自然研究搞昏了头,说自己根本不适合这种研究。在泰勒

---

① 柏拉图,《裴洞篇》,96a－d。

② 在 Vlastos 看来,这种观点可能源于阿那克萨戈拉的种子说,而并不是像 Burnet 说的那样它会被阿那克萨戈拉的观点所推翻。See Gregory Vlastos,"Reason and Causes in the *Phaedo*",*Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 39.

(A. E. Taylor)看来,这是苏格拉底的一种幽默或反讽。因为在后面苏格拉底指出,这些人没能区分出事物的"原因"与"没有它那么原因就不成其为原因的东西",因此恰恰这些人才是不善于思考的。①

"自然"本身的复杂性也使看似清晰的"数学"和我们自以为确定无疑的"经验"变得可疑。苏格拉底接着说,我们认为自己可以很有把握地说,一个大个子比一个小个子高一个头,十比八大,因为二加到八上面去了。可是这些真的就是确定无疑的吗?"一个头"似乎既是高的原因,也是矮的原因。一个加上一个等于二,是被加的一,还是所加的一变成了二呢?如果我们把"一"分开,就成了"二"。那么造成"二"的原因,是一与一"相加",还是"一"的"分开"呢?②

"自然"比"数学"要复杂的多,一个抽象的数学结论,可能有很多不同的甚至是相反的自然原因。这正是使苏格拉底感到头昏眼花的原因。那么,苏格拉底是不是就彻底放弃了哲学或者对自然的研究了呢?苏格拉底当然并没有像智者们那样放弃了哲学,他只是改变了哲学研究的方法。

在苏格拉底哲学研究方法的转变过程中,阿那克萨戈拉(Anaxagoras)起到了关键性的作用。在《苏格拉底的申辩》中,苏格拉底被指控不信神,说他主张太阳是块石头,月亮是团泥。而这正是阿那克萨戈拉著名的自然哲学

---

① See A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, The Dial Press, 1929, p. 201.

② 柏拉图,《裴洞篇》,96e-97b。按照泰勒的看法,上述数学中的困难是芝诺(Zeno)指出的,芝诺指出了毕达哥拉斯学派数学基础中的自相矛盾。See A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, The Dial Rress, 1929, pp. 199-200. Vlastos 则认为这种困难是因为柏拉图把数学或逻辑的原因跟自然原因相混淆才产生的,尽管他也承认在柏拉图那里,逻辑的原因与自然法则(law of nature)是有逻辑必然性的(logical necessity)。而 Hackforth 甚至认为这是些伪问题(pseudo-problem). See Gregory Vlastos, "Reason and Causes in the *Phaedo*", *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, pp. 26, 29-31. 在这里我们必须为柏拉图做出一种辩护,那就是在希腊时代并没有一种独立的"算数",数学首先是几何学,算术从属于几何学,而这是因为几何学有明显的物理学基础。如果没有几何或物理的基础,"数"不过是一种人为的伪造。因此,我们在这里不能批评柏拉图混淆了数学—逻辑原因与物理原因,这毋宁是哲学家思想彻底性和诚实性的一种体现。关于算术与几何学关系的讨论,可以参见 M. 克莱因,《数学:确定性的丧失》,李宏魁译,湖南科学技术出版社,第 86-89 页。

观点。[①] 在《裴洞篇》中，柏拉图向我们指出，苏格拉底并没有接受阿那克萨戈拉那种具有“无神论”倾向的“唯物主义”思想，恰恰相反，他接受了他的“心灵”（nous，mind）哲学。

后来有一天听见一个人说从一本据说是阿那克萨戈拉所写的书里看到，是“心灵”安排并且造成万物的。我很喜欢这种关于原因的说法，觉得说心灵是万物的原因多半是对的，心里想如果是这样，心灵在安排事物的时候会把每件事物都安排得恰到好处（beltistos，best）。[②]

在苏格拉底看来，心灵（nous）能够按照“最好的”（beltistos，best）方式来安排万事万物。因此，考察一个事物的“原因”，也就无过于考察什么对于它是“好”的。

如果有人要想发现某个特殊事物产生、消灭或者存在的原因，就必须找出哪类存在、哪种被动状态、哪种主动状态对它最好。因此，在那件事物方面，以及在其他事物方面，一个人需要考察的无过于什么是最好的、优良的；这样，他也就必然会知道什么是比较差的，因为认识好与坏的是同一个知识。[③]

“心灵”（nous）内在地以“善”或者“好”（to agathon，the good）为“目的”（telos，end）。用我们现在比较流行的一个术语来说就是“心灵”，它具有一种“意向性”，它总是指向“善”或者“好”。当然，阿那克萨戈拉的“心灵”（nous）并不是指人的意识，而是一种安排自然万物的原则。正是因为“心灵”（nous）总是以“善”或者“好”（to agathon，the good）为目的，所以在苏格拉底看来“无人自愿作恶”，人们作恶也不过是因为一种对真正的“善”的无知。

---

① 柏拉图，《申辩篇》，26b－e。

② 柏拉图，《裴洞篇》，97b－c。

③ 柏拉图，《裴洞篇》，97c－d。

苏格拉底在阿那克萨戈拉那里发现了“心灵”和“善”，这给他理解事物的原因带来了新的希望。然而，苏格拉底很快就失望地发现阿那克萨戈拉并没有把“心灵”和“善”这个原则贯彻下去，他的希望破灭了。

可是，朋友，我这个辉煌的希望很快就在我心里破灭了。我进行阅读的时候，看到这个人并不用“心灵”，并不用任何真正的原因来安排事物，只是提出气、清气（以太）、水以及其他莫名其妙的东西当作原因。[①]

阿那克萨戈拉为何没有把“心灵”（nous）这个原则贯彻到底呢？这个问题迫使我们追问：有一种对所有存在而言都是“善”的东西吗？“善本身”存在吗？在一些学者看来，对于一个人或事物而言是好的或善的东西，对于另外一些人或事物而言可能是坏的。因此似乎不存在一种“善本身”这类的东西。“善”无法成为一种普遍性的法则。所以阿那克萨戈拉在探讨事物的原因时仍然诉诸于一种自然的“机械论”，而不是心灵的“目的论”。[②]

但是，我们必须强调，柏拉图所谓的“善本身”并非某种具体的或道德意义上的善，而是一种最高意义上的“本原”，尽管我们对于它的理解可能最初是从某种具体的善出发的。阿那克萨戈拉之所以没有把“心灵”原则贯彻到底，其根本原因或许是因为他和早期的自然哲学家们一样，没能区分开事物的“原因”与“没有它那么原因就不成其为原因的东西”。

苏格拉底试图把阿那克萨戈拉的“心灵”原则贯彻到底，用“善”来说明事物的原因。在他看来，仅仅用事物的构成元素或质料是很难说明一件事情的真正原因的。比如他被关在监狱中这件事情，就不能仅仅用肌肉、骨

---

① 《裴洞篇》，98b－c。

② See Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, pp. 1－3. 在 Benardete 看来，“善”是具有相对性的，如果要使“善”成为一个普遍性的法则，使它与机械论统一，那只能诉诸于“目的因”（final cause）。其实，我们在基督教的“神正论”（Theodicy）中仍然可以看到类似的论证。但这是否就是阿那克萨戈拉没有把“心灵”原则贯彻到底的原因呢？柏拉图在《裴洞篇》（98b－d）和《法律篇》（967b－d）中都没有说明原因，只是说他提出了“心灵”原则却又用物质原因来说明世界。

骼、筋腱的组合来说明。[1] 苏格拉底坐在监狱中这件事情的原因在于:雅典人认为处死苏格拉底是好的,而苏格拉底认为相比较而言,像他这个年纪还是不越狱为好,死亡并没有那么可怕。[2] 种种迹象表明,苏格拉底的朋友们为苏格拉底的越狱做好了准备,[3]而苏格拉底则拒绝那样做。

苏格拉底用“心灵”与“善”解释事情的真正原因。可是,雅典人的“心灵”与苏格拉底的“心灵”是一样的吗?他们对于“善”的理解也一样吗?雅典人对于“善”的理解显然不能等于“善本身”,正是由于他们对于“善”的狭隘理解导致了苏格拉底的死刑。苏格拉底从不同人的“心灵”和他们各种对“善”的不同理解出发,或者从各种切近的、具体的“原因”出发来探究“自然”,便踏上了“追寻原因的第二次启航”。[4] 这种方法,也被亚里士多德简明地概括为“从对我们说来较为易知和明白的东西进到就自然说来较为明白和易知的东西”。[5] 不过由于苏格拉底从“善”或者“目的因”出发来理解自然,哲学的第二次启航似乎不仅仅是一种方法论上的改变,它似乎也意味着某种形而上学上的革命。

无论如何,准确地说,苏格拉底哲学的第二次启航应该是“心灵哲学”或“理念论”。而政治哲学,也就是追问人事的善恶,仅仅是它的一个出发点或必要的步骤。“政治哲学”并不能完整地表述哲学第二次启航的全部内涵,

---

① 柏拉图,《裴洞篇》,98c-99b。

② 柏拉图,《裴洞篇》,98c-99b。

③ 柏拉图,《克里同篇》,43a-c,44b-46a 等。

④ 《裴洞篇》中,关于“心灵”与“善”的论述与接下来“理念论”之间的关系,Vlastos 认为,苏格拉底哲学第二次启航是以对“理念”的假设开始的,而《裴洞》篇中的“理念”并非是一种“目的论的原因”,其根据就在于苏格拉底在 99c4-5 明确地说自己在寻找这种目的论原因时遇到了否定。参见 Gregory Vlastos,“Reason and Causes in the *Phaedo*”, *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 21. 我们认为,Vlastos 的这种看法太过于绝对了。在 99c4-5 苏格拉底说自己寻找“善”这种原因时,自己没有发现,也没有人教他,他遇到了否定。这仅仅是指他早期的求学经历。而且接下来,eidos 明确地被看作 logos 的一种假设(hypothesis),因此 eidos 显然从 nous 出发才能正确地被理解。而在柏拉图与亚里士多德看来,理性或心灵是内在地以“善”为“目的”(telos)的。无论我们怎么解读《裴洞篇》中这一段落,我们也不能否定“心灵”与“善”和“理念”之间内在关联。

⑤ 亚里士多德,《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,2009 年,184a17-22。

甚至它并不能表述哲学第二次启航的最重要的内涵。无论苏格拉底在哲学上做出了怎样的转变,他都仍然把"自然"看的比"人事"(human affairs)更加重要。而重新探究自然原因的方法则是他著名的"理念论"。

## 第二节 理念论:探讨原因的第二次启航

在《裴洞篇》中,柏拉图把"理念论"看作哲学重新探讨自然原因的第二次启航。而"理念"乃是理性的一种假设,它就像是"存在"的"影子",我们可以通过它来把握实在本身。在柏拉图看来,"理念论"并非仅仅是一种逻辑上的同义反复,它还能够上升到最高的"本原",使我们获得存在之真理。

### (一)理念:作为"存在"的影子与"理性"的假设

如何才能正确地理解"自然"呢?在苏格拉底以前的自然哲学家们失败的地方,柏拉图找到了一条更为"安全"、"稳妥"的研究自然之路。这就是他著名的"理念论"。

苏格拉底说:"在这之后,我既然放弃直观'是者'(ta onta,beings),就认定必须小心谨慎,不要犯人们常犯的那种错误,在日蚀的时候瞪着眼望太阳。因为他们要想不毁掉眼睛,就只有从水里面看太阳的影子,或者从别的地方看反光。我意识到那种危险,很怕用眼盯着事物或者用其他官能掌握事物会使灵魂变瞎。因为我认为必须求助于理性(logos),在理性中考察'是者'的真相。也许我的比方不大精确,因为我的比方绝没有意思说,一个通过思想研究'是者'的人从影子看实物,会比从生活实际看它们更清楚。然而,我开始用的就是那种办法。我在每一场合中都认定一个我认为最强的道理(logos),凡是我觉得跟它相合的,不管是原因方面还是别的方面,就看

成真的(alethe,true),凡是跟它不合的,就看成不是真的(ouk alethe,not true)。”[①]

在苏格拉底看来,前人在研究“自然”的时候犯了一个很危险的错误,那就是,他们在日蚀的时候用眼睛直接观察太阳,而这不但不能看到太阳,反而会把人的眼睛弄瞎。为了避免这种危险,苏格拉底采用了一种更加谨慎的方法,他从水中的影子来观察太阳,用思想或理性(logos),来研究“存在”/“是者”(ta onta)。这就是他探究原因的第二次启航(deuteros plous)。[②] 下面他告诉格贝,他说的并不是什么新东西,以前他曾经多次说起过,就是“假定”有那样一些东西,比如“美本身、好本身、大本身之类”。[③]

苏格拉底这种探究“自然”和“存在”更为谨慎、稳妥的方法也就是他的“理念论”(theory of ideas)。苏格拉底告诉我们,“理念”是思想或理性的一种“假设”(hypothesis),它像是“存在”的影子。我们通过“理念”来看“存在”,就如同通过影子来看实物一样,这种方法尽管并不会直接看到“太阳”本身,但是它却更为安全、稳妥。

因此,与智者们失望地放弃哲学不同,柏拉图勇敢地开始了哲学的第二次启航。这使得柏拉图与智者们根本性地区别了开来。柏拉图通过“理念”(ideas)来把握“存在”(to on),这并不意味着他对“存在”本身的判断进行了悬置或放弃,而单纯地转向了人的意识和语言现象。按照柏拉图本人的看法,“理念”本质上仍然是通达“存在”与“真理”(aletheia)的一种方式,因此我们就既不能从当代的“现象学”也不能从“语言哲学”的意义上来理解他的“理念论”。

---

① 柏拉图,《裴洞篇》,99d - 100a。王太庆先生在这段中把 logos 分别翻译成“思想”和“道理”。笔者在这里把“logos”改为“理性”。

② 这种探讨原因的第二次航行(deuteros plous),也就是一种“次好”(second - best)方法。这个短语的原意是指当风阻止船使用帆的时候,就改用桨,它暗示着与自然学家们草率的教条主义相比,苏格拉底的“次好”的方法尽管更缓慢和更艰难,但是它不会导致更坏的结果。See A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, The Dial Rress, 1929, p. 201.

③ 柏拉图,《裴洞篇》,100b - c。

我们特别注意到,在《裴洞篇》中,尽管“理念”不能单纯从人的主观意识或语言角度来理解,但是苏格拉底也没有把它等同于“存在”本身,而是把它看作“存在”的影子和思想的一种假设。这意味着“理念”不是形而上学意义上的“存在之存在”,它在真实性等级上应该低于最高的“实体”。这可能和人们一般所了解的“理念论”不太一样。一般学者们通常认为,“理念”指的是一种独立于现象世界的,永恒不变的普遍性实体。[①] 可是,我们在《裴洞篇》中却发现,“理念”并没有那么高的地位。“理念论”作为“第二次启航”(deuteros plous),仅仅是一种“次好”(second - best)的方法,这正如我们从水中看太阳的倒影,并不会比直接看实物更清楚一样。我们可以恰当地把“理念论”看作一种更安全的“方法论”或者“工具论”。

按照《裴洞篇》中的介绍,这种探究自然更为安全之道可以分为两部分或两步。苏格拉底先介绍了一种“安全却愚蠢”的方法,然后又介绍了一种“更聪明”的回答。[②]

(二)理念论:一种安全却愚蠢的方法

正如许多学者们正确地注意到的那样,在《裴洞篇》中,“理念”(eidos,idea)是作为对“原因”(aitia)的一种回答。而就像 C. C. W. Taylor 和 Gregory Vlastos 指出的那样,在希腊文中“原因”(aitia)的含义与在现代英文中“原因”(causes)的含义是不太一样的,“aitia”对应的是对“为什么”(to dia ti / the because)的回答。这一点,我们也可以在亚里士多德那里清楚地看到。[③]

---

① See G. M. A. Grube, *Plato's Thoughts*, London: The Athlone Press, 1980, p. 1. “理念”被看作最高的、最真实的存在,这种观念可能主要来源于学者们对《理想国》第 5 卷到第 7 卷相关段落的解读。不过,我们在《裴洞篇》中的确可以看到与《理想国》中对“理念”论述的巨大差异。而这种不同的原因还需要我们进一步的思考。——笔者。

② 柏拉图,《裴洞篇》,105b - c。也参见 C. C. W. Taylor,“Forms as Causes in the *Phaedo*”, *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 11.

③ See C. C. W. Taylor,“Forms as Causes in the *Phaedo*”, *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 4. Gregory Vlastos,“Reason and Causes in the *Phaedo*”, *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, pp. 17, 19. 亚里士多德明确地把 aitia 理解为对 to dia ti 的回答,参见亚里士多德,《物理学》,194b16 - 23, 198a14 - 20 等。

因此,柏拉图也把他的"理念论"称为"探讨原因的第二次启航"。[①]

相比于苏格拉底以前的自然哲学家们对自然"原因"的探究,柏拉图认为他的"理念论"是一种更为安全、稳妥的回答。比如,一个美的事物为什么美?我们回答说美的东西之所以美,是因为它以某种方式分有了美本身,这总不会错的。

我对事情发生的方式不作任何肯定,只坚持一条:一切美物之所以成为美的,是由于美。因为这是我能给自己或别人做出的最稳妥的回答,如果我很快地抓住了这个,我想是绝不会被人驳倒的,我相信不管是我还是别人,做出"美物之所以美是由于那个美"的回答,是很稳妥的。[②]

同样,大的东西之所以成为大的,是因为大本身,小的东西之所以成为小的,是因为小本身。"一个"事物的存在是因为"分有"了"一"本身,"两个"事物的存在是因为"分有"了"二"本身。柏拉图认为"理念论"这种稳妥的研究方法,可以避免自然哲学的诸多困难。比如,一个人比另一个人高一头,那仅仅因为高的人"分有"了"大",矮的人分有了"小",这样就可以避免同一个头既是高的原因,也是矮的原因了。在数学中,既然一件事物是"分有"了"一",两件事物是因为"分有"了"二",那么那些"加拢"与"分开"之类的精巧说法我们就可以置之一边了。[③]

我们应该如何评价这种更为安全、稳妥的"理念论"呢?这种方法真的更为"安全"或"稳妥"吗?在《裴洞篇》中,柏拉图没有谈到"理念"这一思想的"假设"及"分有"问题所带来的诸多困难。当然这并不表示柏拉图对这些困难没有清醒的自我意识,在《巴门尼德篇》中,柏拉图为我们展示了由"理

---

① 柏拉图,《裴洞篇》,99d。也参见 C. C. W. Taylor,"Forms as Causes in the *Phaedo*",*Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 10.

② 柏拉图,《裴洞篇》,100d – e。

③ 柏拉图,《裴洞篇》,100e – 101c。

念论"而带来的诸多困难。[①] 对"理念论"类似的反思与批评,我们也可以在亚里士多德的《形而上学》中找到。[②] 苏格拉底之所以在《裴洞篇》中没有谈到这些困难,可能因为这些"理念"仅仅是思想的一种"假设",而这种"假设"是支持"灵魂不朽"这个结论的,这个结论更多地是为了安慰他的朋友们。

在一些学者看来,柏拉图的"理念论"之所以是"安全"的,不过是因为它是一种逻辑上的同义反复(tautological),它在内容上是毫无信息的(uninformative),或者说它是一种演绎逻辑(deductive)。[③] 可是,这种看法可能仅仅部分正确,因为"演绎"它仅仅是这种"安全"方法的一部分。在柏拉图看来,这种安全的思想假设方法可以包含如下步骤:

> 如果有人攻击这个说法,你会对他不加理睬,先不答复,要看看他那些推论是不是彼此一致;你要对这个说法做出说明的时候,可以先认定另外一个你觉得高一级的最好的说法,作为说明的根据,这样一层层往上攀登,直到找出合适的为止。[④]

简言之,"理念论"这种思想的"假设"首先要求思想内在的一致性,或不矛盾性。然后,这种思想"假设"可以从低向高层层上升,一直上升到一种充分的,不再是假设性的原则。把柏拉图这种安全的方法仅仅看作一种演绎

---

① 由"理念论"所带来的困难主要有:哪些事物具有"理念"呢? 具体事物是如何"分有"理念的呢? 具体事物是"分有"了理念的某部分还是整体呢? 在我们的思想中,"理念"是如何形成的呢? 如果"理念"仅仅是一个"思想"(noema),那么那些分有它的事物也都能思想吗? 如果"理念"仅仅是具体事物的摹本,那么如何避免第三者问题呢? 理念与具体事物的分离不是会使我们的知识成为不可能吗? 两个世界的分离会导致它们各不相干,那么神将对我们这个感觉世界也无所作为,无能为力。以上参见《巴门尼德篇》,130b－134e。

② 亚里士多德,《形而上学》,990b1－993a10。

③ See C. C. W. Taylor, "Forms as Causes in the *Phaedo*", *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 5. Gregory Vlastos, "Reason and Causes in the *Phaedo*", *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 24. Paul Shorey, *What Plato Said*, The University of Chicago Press, 1958, p. 179. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, The Dial Rress, 1929, p. 201.

④ 柏拉图,《裴洞篇》,101d。

逻辑,甚至是同义反复的逻辑,这仅仅是这种方法最开始的要求。“理念论”这种方法还包含了一种逻辑的上升。不过在《裴洞篇》中,我们同样没有看到这种具体的上升,关于“理念”的这种上升我们可以在《理想国》中找到,与数学方法不同,它不是从“假设”下降到“结论”,而是从“假设”上升到“不再是假设的本原”,也就是“善的理念”或“善本身”。[①]

因此,“理念论”就不仅仅是一种“演绎”逻辑,它还是一种“辩证”逻辑。当然学者们认为“理念论”是种安全却愚蠢的方法,这也是有根据的。在《裴洞篇》中它是苏格拉底自己对这种方法的一种反讽。[②] 由于“理念论”从根本上是一种“辩证”逻辑,因此这种反讽未必适合于苏格拉底自己,但是它却非常适合“同义反复”的逻辑。在真理标准问题上,苏格拉底认为真理不仅仅是“融贯”(coherence)的,而且还是无前提的“本原”(arche,principle)。如果仅仅以是否“融贯”来衡量真理,那么它确实有点愚蠢。

(三)另外一种更聪明的回答

如果说美的东西是因为美,大的东西是因为大。这种回答固然安全,但却有点愚蠢。苏格拉底对自己的这种方法做了一番反讽后,他又介绍了另一种更聪明的答案。

我发现了另外一种稳妥的回答,是从刚才说过的话里推出来的。如果你问我是什么东西使物体中产生热,我会给你做出那个稳妥而愚蠢的回答,说那是“热”,但是我现在可以给你一个比较机灵的答案,说那是火。如果你问我是什么东西在身体里造成病,我会不说“病”而说炎症。同样情形,如果你问我是什么在数目里造成奇数,我不会说“奇”而说单。诸如此类。[③]

苏格拉底这种“更聪明”的回答与前面那种“安全却愚蠢”的方法相比具

① 柏拉图,《理想国》,510b－511e等。
② 柏拉图,《裴洞篇》,105b－c。
③ 柏拉图,《裴洞篇》,105b－c。

有什么特点呢？它们之间又有何关联呢？

Vlastos 指出，火与炎症等都是自然的事物。因此与前面那种逻辑的和数学的关系相比，这种更聪明的回答其实是一种自然的原因。所以，这并不像 Paul Shorey 认为的那样，柏拉图整篇谈的都是逻辑原因，而没有自然原因。当然，在柏拉图看来，自然法则（physical law）是具有逻辑必然性（logical necessity）的。[①]

Vlastos 这个看法还是非常中肯的。在这种更聪明的回答中，我们的确可以看到一种从“逻辑”到“自然”的回归。而这种更聪明的回答是从前面那种回答中而来的（ek ton nun legomenon, deduced from what has just been said）。[②] 可是，目前为止，我们还并不清楚这种“自然原因”与“逻辑原因”之间的关系。热的东西是因为“热”，这没有问题，可是“火”并不是“热”的唯一原因或者必要条件。热的东西是因为火，这个安全也更聪明的回答，仅仅是因为“火”是“热”的充分条件吗？

我们必须指出，在这里“热”与“火”之间在“逻辑”上的关系首先取决于这两种不同的回答，也就是“逻辑”原因与“自然”原因之间的关系。在“自然”与“逻辑”之间的关系没有得到澄清之前，我们讨论它们之间的逻辑关系实在是一种“愚蠢”的行为。

我们首先该如何理解这些自然事物与理念之间的关系呢？有“水的理念”或者“火的理念”吗？《裴洞篇》没有更进一步地讨论这个问题。而在《巴门尼德篇》中，柏拉图认为这是一个令人困惑、感到麻烦的问题。[③] 尽管《理想国》和《蒂迈欧篇》中的一些段落似乎支持“数学”的或“逻辑”的对象

---

① Gregory Vlastos, "Reason and Causes in the *Phaedo*", *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, p. 28.

② 柏拉图，《裴洞篇》，105b。

③ 柏拉图，《巴门尼德篇》，130c。

比“自然”事物更为根本的观点①,但是这也只能仅仅从“理智的”高于“可感的”角度来理解。

在这种对“原因”更聪明的回答中,柏拉图诉诸于自然原因而非“理念”来说明事物,而自然事物当然比它们的影子要有更高的真实性。现在“火”取代了“热本身”而成为一个事物“热”的原因,这表明柏拉图和早期的自然哲学家们在哲学目标上的根本一致性:哲学就是关于自然本身原因的知识。而他的“理念论”也仅仅是通往自然真理的一种尝试或方式而已。

然而,如何才能由“理念”这种理性的“假设”上升到自然的“本原”呢?或者,“理念”是如何通达“真理”的呢?理念最终所通达的那种最高“真理”又是什么呢?这些问题柏拉图在《裴洞篇》中都没有具体的交待,而我们却可以在《理想国》中找到解决这些问题的重要线索。

## 第三节　理念与人类认识能力的一般性划分

哲学的第二次启航意味着一种新的哲学方法论,我们不再直接观察自然,而是通过“理性”(logos)来把握“存在”(to on)。因此,如果要明白“理性”是如何通达“存在之真理”的,我们就必须首先弄清楚人类认识能力的一般性结构。只有弄清了人类认识能力的一般性结构,我们才能确定“理念”在思想中的位置,才能进一步地探讨理念的“辩证法”。

### (一)理念:作为理性知识的对象

在《理想国》的第五卷中,格老孔问苏格拉底哪些才是真正的哲学家,苏格拉底回答他说是那些眼睛盯着真理的人。格老孔说:“这话很对,不过你

① 柏拉图,《理想国》,郭斌和,张竹明译,北京:商务印书馆,1997年,524b-525e,527b等。《蒂迈欧篇》,51b-52a等。在这些段落中,数学、逻辑必然性被看作构成事物本质性的东西,它们作为永恒不变的东西与自然可变化的东西相对立。Vlastos也正是据此而强调逻辑必然性是数学和自然的基础,而认为柏拉图对水、火的理念的讨论是不充分的,他的自然理论更像一种美丽的猜想。参见Gregory Vlastos,“Reason and Causes in the *Phaedo*”, *Plato: Critical Assessments*, vol. 2, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998, pp. 30-31.

所指的究竟是什么意思呢?”[①]

苏格拉底以前的自然哲学家们曾经为真理问题而殚精竭虑,有的人认为世界的本原(arche)是水,有的人认为是火,结果闹得水火不容。根据色诺芬的记载,在苏格拉底看来,这些人简直就是疯子。因为这些问题不是人所能回答的。[②] 我们当然都很熟悉苏格拉底的“自知其无知”的名言。不过这并不表明苏格拉底会认同智者们的相对主义和怀疑论立场。尤其是柏拉图,在《理想国》的语境中,哲学家苏格拉底勇敢地或冒险地为我们讲述了什么是真理,人类理性知识的对象到底是什么。

柏拉图在这里仍然追随着他的“哲学之父”巴门尼德关于“知识”(episteme)与“意见”(doxa)的区分。在柏拉图看来,在绝对的“知识”与绝对的“无知”之间还存在着一个中间状态,也就是“意见”。[③] 在《理想国》中柏拉图告诉我们,“意见与知识是不同的能力,那么,知识与意见的对象也当然是不同的了。”[④]接下来,他便按照“知识”与“意见”这两种不同的认识能力确定了它们各自的“对象”。“存在”(to on/ what is)本身与“知识”相关,“无”(me on/ what is not)则与“无知”相关。“意见”的对象既不是绝对的“存在”,也不是绝对的“无”,而是一种介于“存在”与“无”之间的模棱两可,它似乎“既是也不是”。与永恒的理念世界相比,它是一种生成变化的东西(becoming)。[⑤]

关于知识与意见,Being 与 becoming 的区分,几乎是每一个柏拉图学者都耳熟能详的东西。然而,这种耳熟能详并不意味着这些区分本身是自明的,仍然需要追问的是:知识与意见的区分之于 Being 与 becoming 的区分具有何种意义? 或者,在柏拉图看来,认识论上的区分与存在论上的区分之间

---

① 柏拉图,《理想国》,郭斌和,张竹明译,北京商务印书馆,1997 年,475E。

② Xenophon, *Recollections of Socrates*, translated, with an introduction, by Anna S. Benjamin, The Library of Liberal Arts, Published by The Bobbs - Merrill Company, INC., 1965, Book 1, Chap. 1, 11 - 13, 16.

③ 柏拉图,《理想国》,477B。

④ 柏拉图,《理想国》,478B。

⑤ 柏拉图,《理想国》,478 - 480, 508D。

是一种什么样的关系？既然 Being 是作为知识的对象，becoming 是作为意见的对象，那么“知识”与“意见”之间认识论上的区分之于 Being 与 becoming 之间的存在论上的区分就具有一种指引性的意义。而这种指引性的意义到目前为止对于我们还是付之阙如的。为了理解这种意义，我们必须首先理解我们的思想或认识结构本身。

（二）四线段：知识与意见的具体划分

在《理想国》的第 6 卷中，柏拉图具体地区分了“知识”与“意见”的各自范围。与人的知识与意见分别相对应的是“可知”与“可见”（intelligible and visible）的事物。然后，柏拉图用一条线段来表示它们的范围及比例关系。

那么请你用一条线来代表它们：把这条线分成不相等的两部分，然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成两个部分。假定第一次分的两个部分中，一个部分相当于可见世界，另一个部分相当于可知世界；然后再比较第二次分成的部分，以表示清楚与不清楚的程度。[①]

这就是柏拉图著名的“四线段”说：事物被分成“可知的”与“可见的”这两类，然后按照同样的比例，“可知的”与“可见的”事物又被分成两个部分，它们的比例关系表示它们的“清楚性”程度。而这种“清楚性”程度也对应着它们的“实在性”程度。柏拉图在这里清楚地向我们展示了他是如何按照“思想”来规定“存在”的。

按照“四线段”的划分，柏拉图把人的认识能力从低到高分别划分为：想象（eikasia/ imagination），信念（pistis/ belief），推理（dianoia/ intellect）与理性直观（nous/ reason）。其中想象与信念属于“意见”（doxa/ opinion），而推理与理性直观属于“知识”（episteme/ knowledge）的领域。

人的认识能力与“存在”之间具有一种一一对应的关系。与人的“想象”对应的是“影像”，与人的“信念”对应的是“我们周围的动物以及一切自然

① 柏拉图，《理想国》，509E。

物和全部人造物”。这两个部分属于“可见”世界。与人的“推理能力”对应的主要是“数学对象”,而与人的理性对应的则是“理念”。数学对象与理念属于“可知”世界。①

在《理想国》中,柏拉图对于存在领域的划分是严格以人的认识能力的划分为指引和基础的。② 因此,如果我们要理解“理念”,我们就必须首先理解我们的“理性”(nous)以及其他认识能力。

“想象”与“信念”被柏拉图归为“意见”领域,现在它们也一般性地被称作“感性认识”。这种认识的缺陷是显而易见的,因为无论是通过想象还是信念,我们只能具有关于事物以及自身的一些非常不充分的观念,而这些观念远非真理本身。③

数学在柏拉图那里占有一种特殊的重要性,他认为数学图形本身乃是推理能力才能把握的东西,它们不是我们肉眼可见的那些具体图形,而是比“我们周围的动物以及一切自然物和全部人造物”在清晰性以及真实性程度上更高的存在。

> 你也知道,虽然他们利用各种可见的图形,讨论它们,但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形,而是这些图形所摹仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形或某个特殊的对角线等等,而是正方形本身,对角线本身等等。④

柏拉图在这里谈的“数学”主要是指几何学,当然也包括算数(但是没有代数,代数学的出现相当晚。一直到17世纪末代数才被认作是独立于几何而存在的。对于代数的自由使用并不乏非常敏锐而有力的反对者,比如牛

---

① 柏拉图,《理想国》,509E-511E。

② David Ross, *Plato's Theooy of Ideas*, Greenwood Press, 1976, PP. 58-59, 62-63.

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,2009年,第2部分,命题14-31,第61—73页。尤其是命题19,23-25,它们表明了人类感性认识或者经验知识的不充分性。

④ 柏拉图,《理想国》,510D-E。

顿的老师巴罗,哲学家霍布斯与物理学家 Hermann von Helmholtze 等人。[1])那么几何和算数是一种什么样的关系呢? 几何学的逻辑基础和物理基础是比较清楚的,但是算数学的基础呢? M·克莱因认为:“古希腊人留给后人两门截然不同的、发展不一样的数学分支。一方面是演绎的、系统的、但有些缺陷的几何,另一方面则是经验算数及其延展代数。考虑到古希腊人要求由清晰的公理基础推论得到数学结果这样一个事实,而独立的算数和代数却没有它自己的逻辑结构,因此出现了数学史上的一个巨大的反常现象。”[2] Hermann von Helmholtze 甚至从根本上质疑算数真理,认为算数和代数完全没有牢固的逻辑基础和物理基础,比如一滴雨和另一滴雨相加,并不能得到两滴雨。[3] D·罗斯则从柏拉图的“未成文学说”——“一”与“不定之二”(indefine dyad)的结合产生了万物,以及亚里士多德在《形而上学》中许多段落(992b13 - 18,1080b23 - 8,1085a7 - 9 等)的描述出发,认为在柏拉图那里,几何其实是从数学而来的。比如,“线”来自于 2,“面”来自于 3,“体”来自于 4,后者是前者的形式因。[4] 不过,我们必须注意,与《蒂迈欧篇》不同,在《理想国》中柏拉图并没有提出“理念数”(ideal numbers),“数学对象”,无论是算数还是几何对象的地位都低于哲学“理念”,而高于可感的事物。[5]

柏拉图把数学看作真正的哲学,也就是“辩证法”的一种预备性科学,这是否能够为我们更好地理解他的“理念论”提供一种途径呢? 在“四线段”的划分中我们可以看到,数学对象是离“理念”最近的存在。最高的“理念”与数学对象一样,具有一种普遍性。一些学者正是看到了这点,认为可以通过“数学”对象可以更容易地理解柏拉图的“理念”。[6] 但 D·罗斯在这里否认

---

① M. 克莱因,《数学:确定性的丧失》,李宏魁译,湖南科学技术出版社,2000 年,第 86 - 89,121 - 123 页。

② 同上书,第 105 页。

③ 同上书,第 86 - 87 页。

④ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Greenwood Press, 1976, pp. 206 - 212.

⑤ David Ross 在这里否认“数学现象”,哲学对象是其他的理念。参见同上书,第 59 - 62,65 页。但是仍然需要说明的是,数学对象和哲学理念之间的差异。

⑥ See Leo Strauss, *City and Man*, p. 120.

数学和哲学对象的严格区别，认为“推理”（dianoia）和“理智直观”（nous）的对象都是“理念”，科学和哲学的区分仅仅是心理的区分，而非对象的区分。[①]

然而，数学的一般有效性在于数学对象本身的抽象性。可是“理念”作为最高的实在，它的普遍性也是来自某种抽象性吗？在此我们必须指出，相比于“自然”或“存在”本身，用“理智”才能把握的数学对象不过是一些抽象的东西。[②] 数学作为一门抽象的艺术在很大程度上决定了它不可能是一门真正完备的科学。比如数学意义上的“点”可以不考虑重量、大小和形状，一条“线”也可以不必考虑它的宽度和厚度，等等。这种抽象固然可以使人们能更便宜地处理数学图形，以及考虑它们的一般特征，但是它却不可避免地以牺牲自然事物的某些特征为代价，这也就决定了“数学”它不可能充分地反映实在。更为糟糕地是，某些数学家们走的是如此之远，以至于忘记了这门科学是从何而来，自然的基础越来越被人们遗忘，取而代之的则是一些伪造出来的概念和命题，这种做法严重地损害了数学这门艺术的科学性质。柏拉图作为一位真正的哲学家并没有犯这些数学家和逻辑学家们的错误，在他看来哲学和数学之间存在着一种根本性的区别。

柏拉图告诉我们，从数学对象上升到哲学对象，并不是一种从抽象到具体的过程，而是从“假设”上升到“本原”的过程。柏拉图赋予了哲学对象一种更高的地位，这使得哲学与数学根本性地区分了开来。柏拉图是这样划分可知世界的。

这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，灵魂使用影象，它们明显摹仿别的东西；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到本原（arche/beginning，principle），而是由假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是由假定上升到高于假定的本原（arche/ beginning ，principle）；不像在前一部分

---

① David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Greenwood Press, 1976, pp. 58 – 59.

② 亚里士多德，《尼各马科伦理学》，1142a19 – 20。M. 克莱因：《数学：确定性的丧失》，李宏魁译，湖南科学技术出版社，第 11 页。

中那样使用影象,而只用理念,完全用理念来进行研究。[1]

柏拉图在这里把数学对象看作“假设”(hypotheses),而数学推理不过是由“假设”下降到“结论”。

我想你知道,研究几何学、算学以及这一类学问的人,首先要假定偶数与奇数、各种图形、三种角以及其他诸如此类的东西。它们把这些东西看成已知的,看成绝对假设,他们假定关于这些东西是不需要对他们自己或别人作任何说明的,这些东西是任何人都明白的。他们就从这些假设出发,通过首尾一贯的推理最后达到他们所追求的结论。[2]

因此,就算数学在柏拉图哲学中占有一个特别重要的地位,当柏拉图把数学对象看作“假设”,而把数学推理看作从“假设”下降到“结论”时,我们就不应该过于看重数学的作用。相应地,也不能简单地把哲学性的“理念”看作和数学对象相类似的东西。柏拉图总结了数学所具有的两个根本局限性。

第一,在研究它们的过程中必须要用假设,灵魂由于不能突破与超出这些假设,因此不能向上活动而达到本原(arche);第二,在研究它们的过程中利用了在它们下面一部分中的那些实物作影像。[3]

辩证法与数学根本不同,数学从假设到结论是一条下降之路,而辩证法从假设到本原则是一条上升之路,而且它的整个过程不再使用影象,只是使用理念。

至于讲到可知世界的另一部分,你要明白,我指的是逻各斯本身凭借辩证的力量而达到的那种知识。在这里假设不是被用作本原,而是仅仅被用作假

① 柏拉图,《理想国》,510B。该处引文中的一些词句笔者根据《洛布古典丛书》原文稍作改动,比如把 arche 翻译为本原,下同。

② 柏拉图,《理想国》,510C-D。

③ 柏拉图,《理想国》,511A。

设，即被用作一定阶段的起点，以便从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对的本原，并且在达到绝对本原之后，又回过头来把握那些以绝对本原为根据提出来的东西，最后下降到结论。在这个过程中不靠使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。[①]

在这里，柏拉图明确地把“辩证法”规定为一条上升到“本原”（arche）的道路，而且整个过程是“从理念到理念，最后归结到理念”。在把哲学看作对自然“本原”的一种追问这点上，柏拉图和苏格拉底的以前那些自然哲学家们没有什么不同。但是当柏拉图把“理念”与“本原”本质性地关联起来的时候，他就决定性地改变了西方哲学的命运。柏拉图是如何实现这种转变的，他是如何把“理念”与“本原”本质性地关联起来的呢？这仍然是西方思想史上一个值得人们去深思的重大问题。

## 第四节　善的理念：“理性”的权力意志

在《理想国》第6卷的结尾，柏拉图得到了这样的一个结论：“理性”凭借着辩证的力量能从“假设”上升到“本原”，而且这个过程它只靠“理念”，最后它也归结到“理念”。然而，到此为止，何以“理念”能够成为“本原”，这对于我们而言还是不甚清楚的。这一点一直到第7卷柏拉图对于“善的理念”（idea tou agatou）的描述时才逐渐清晰。

对于希腊哲人而言，“本原”（arche）既是万物的开端（begining），也是统治万物的“原则”（principle）。亚里士多德曾用它来规定“自然”事物（physis），“自然”事物就是那些“本原”必然地在其自身之内的事物。柏拉图通过把“善的理念”规定为“本原”开创了一种独特的形而上学。

在第7卷中，柏拉图借一个“洞穴”比喻来重新解释了“可见世界”与“可

① 柏拉图，《理想国》，511B－C。

知世界”。在可见世界中,最高的存在是太阳。太阳在可见世界中具有一种统治性的地位,它既是我们的视觉能看到事物的原因,也是万物生长、四季更替的原因。

造成四季交替和年岁周期,主宰可见世界一切事物的正是这个太阳,它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。[①]

而在可知世界中,最高的存在是“善的理念”。“善的理念”的作用也和太阳的作用相似。正如在可见世界中,太阳主宰着万物一样,在可知世界中,善的理念统治着一切,柏拉图把它看作理性与真理的源泉。

在可知世界中最后看见的,而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它,就必定能得出下述结论:它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因,就是可见世界中创造光和光源者,在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉。[②]

“善的理念”是我们“理性”(nous)与“真理”(aletheia)的源泉,因此它也就是“辩证法”所要达到的“本原”(arche)。“善的理念”它使一切成为可能,它是适宜于一切,并且统治着一切的东西。因此,它既是开端,也是原理。我们也只有在“本原”的意义上才能正确地把握柏拉图的“善的理念”。也正是因为如此,“善”(to agathon)才不能在一般伦理或道德意义上来理解。就像海德格尔正确地指出的那样,“以希腊方式来看,to agathon 意味着适用于某物和对某物适宜的东西”。[③] 不过,必须要指出的是这种“适宜”并非某种

① 柏拉图,《理想国》,516B－C。
② 柏拉图,《理想国》,517B－C。
③ 海德格尔,“柏拉图的真理学说”,《路标》,孙周兴译,北京商务印书馆,2001 年,第 262 页。不过,很遗憾海德格尔居然把柏拉图的“善的理念”看作一种“价值形而上学”的开端,在他看来这种“价值形而上学”终结于尼采的“权力意志”。海德格尔没有充分地注意到“善的理念”作为“辩证法”所要达到的“本原”这一事实的重要性,“本原”乃是“自然”的,它并非一种“价值”。而且,海德格尔也没有能够充分地看到尼采的“权力意志”内在地要求一种彻底理性主义的视角,因此要求真理的根本特征。

“价值”,而是作为“本原”的一个基本特征,“本原”乃是内在地规定“自然”的“开端”与“原理”,因此万物皆从本原而来,并受本原的统治,在这个意义上“本原”是“适宜”万物的,这也就是柏拉图所谓“善”的含义。

当柏拉图把“善的理念”看作我们“理性”(nous)与“真理”(aletheia)的源泉时,他也就开创了一种与苏格拉底以前的自然哲学不同的形而上学。苏格拉底自然哲学家们无论是把自然的“本原”看作水,还是火或者其他什么自然物时,“本原”都没有显现的意思,毋宁是在他们看来“自然喜欢隐藏自己”,因此“真理”也就绝非什么“去蔽”。但是,当柏拉图把“善的理念”看作光明的源泉,最清晰和明亮的东西,是我们心灵的眼睛可见的原因,以及“真理”时,[①]这一切就发生了改变。需要注意的是,柏拉图也把“善”(agathon)称为“存在的显现”(tou ontos to phanotaton)。[②] 这样,“真理”(aletheia)在柏拉图这里才具有了别具一格的含义。当海德格尔把“真理”直接理解成“去蔽”的时候,他也就表明了自己是在西方形而上学历史范围内最肆无忌惮的柏拉图主义者。[③]

柏拉图把“善的理念”看作“存在的显现”或“去蔽”的“真理”(aletheia),这意味着什么呢?如果没有一种“理性”(nous)或“思想”(noesis)的在场,一种“去蔽”又从何说起呢?《理想国》的第7卷和第5、第6卷一样,对于“存在”的讨论是严格地按照“知识”与“意见”的划分为指引的。在第7卷中的洞穴比喻中,一种目光的转折、上升,引导着柏拉图对整个存在领域的划分。在洞穴中,被禁锢的囚徒们看到的仅仅是“阴影”,那个摆脱了禁锢的

---

① 柏拉图,《理想国》,517B-518C。

② 柏拉图,《理想国》,518C。海德格尔,“柏拉图的真理学说”,《路标》,孙周兴译,北京商务印书馆,2001年,第262页。

③ 海德格尔尽管批评柏拉图开创了西方形而上学的开端,然而当他把“真理”理解为“去蔽”的时候,他也就仍然坚定地坚持这一传统。因此,他的柏拉图主义批判也仅仅属于柏拉图主义内部之争。在“善的理念”中重要的不是“理念”对“真理”或“去蔽”的统治,因为对于柏拉图而言“善的理念”也就是“善本身”,而“善”也就是“存在的显现”,重要的是:“真理”成为“去蔽”。关于“理念”对于“真理”的统治,参见海德格尔,“柏拉图的真理学说”,《路标》,孙周兴译,北京商务印书馆,2001年,第265页。

囚徒，他转头环视，然后看到了火光以及投射阴影的实物；[1]走过一条崎岖的坡道，走出洞穴之后，他的视力有一个逐渐习惯的过程。

> 首先大概看阴影最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。[2]

最后，他终于能够直接观看太阳本身，看到了它的真相。[3] 这样，一个真实性程度由低到高的“存在”等级，就通过一种目光的转移、上升而被逐渐地勾勒了出来。一种“认识论”对于“存在论”的指引始终是清晰的。然而，仍然晦暗不明的是，这种“思想”之于“存在”的指引是以何种“原则”而进行的。“思想”之于“存在”的这种指引显然不仅仅在于把“善的理念”规定为最为清晰、明亮的存在之显现。“真理”成为“去蔽”仅仅是这种指引的一个最浅近的后果。真正的问题在于：“思想”之于“存在”的那种指导“原则”本身是什么？这正是我们下面需要思考的。

柏拉图把“善的理念”比作“太阳”，这一比喻既使“善的理念”变得可见，同时也使它隐藏在自己的光明中。因为，对于生活在阳光之下的人们而言，太阳既是最显眼之物，同时也是最隐晦之物，我们鲜有人能直视太阳。这一点也同样适合于生活在柏拉图“善的理念”之下的我们学者们。我们只是知道它作为“真理”（aletheia/truth），既是我们“理性”（nous/reason，intellectual intuition）的对象，也是最真实的“存在”（to on/being）。然而，我们却鲜有人能上升到它的“本原”（arche/principle），一探究竟。这也就造成了我们思想状况中一种相当尴尬的局面，甚至是丑闻：我们竟一直在闭着眼睛说话。我们闭着眼睛，这固然是我们的懦弱无能，然而这也是真理的本性使然，它或许并不太适合我们的眼睛或者“理性”。然而，形而上学的“真理”却一直为我们的“理性”所规定。

---

① 柏拉图，《理想国》，514A－515D。
② 柏拉图，《理想国》，516A－B。
③ 柏拉图，《理想国》，516B。

在柏拉图看来，哲学活动乃是一种“辩证法”的上升运动，逻各斯（logos）本身凭着辩证的力量能够从“假设”出发一直上升到“本原”（arche）。[①] 而“善的理念”作为最高的存在，它是理性（nous）与真理（aletheia）的源泉，因此也就是那最终的“本原”。那么，问题就在于：“逻各斯”或“理性”是依何种“原则”而从“假设”上升到“本原”，也就是“善的理念”的呢？

在此，如果我们能先不考虑“善的理念”那种耀眼的特征，而仅仅考虑它作为“本原”这一基本事实，我们就不会仅仅停留在柏拉图主义“真理”的那些浅显特征，比如“去蔽”、“显现”等上面，而可以更深入地把握柏拉图的“真理”本身。

因此，真正值得深思的是：为何“思想”或者“理性”要把“本原”作为自己的对象？“理性”通过辩证法向“本原”的这种上升是受何种冲动支配？我们的“思想”或者“理性”为什么要寻找一个绝对的“开端”与统治性的“原则”呢？

“本原”是否属于自然本身呢？在尼采看来，自然本身乃是“无度的挥霍，无尺度的漠不关心，无目的和思虑，无同情和公正，既富有而又沉闷和无信心”。[②] 因此，“本原”只能从我们的“思想”或“理性”出发才能获得理解。而追求作为万物之开端与统治性原则的“本原”的意志，也就是一种追求“第一因”的意志，一种“创世的意志”。这种意志也就是一种最富精神性的权力意志。尼采指出，这种哲学除了按照自己的形象创造世界外不能做别的事情，这种“哲学”也就是这种专制的欲望本身。

> 这种哲学总是按照它的形象创造世界，它不能够作别的事情。哲学是这专制的欲望本身，最具精神性的权力意志，“创造世界”的意志，第一原因（causa prima）的意志。[③]

---

① 柏拉图，《理想国》，511B－C，533C－D。

② 尼采，《善恶的彼岸》，宋祖良，刘桂环译，漓江出版社，2000年，第1章，格言9，第145页。

③ 参见 同上书，第1章，格言9，第146页。尼采在这段文本中主要批判了斯多亚派如何能够“按照自然生活”，指出了斯多亚派的“自然”不过是他们自己的“自然”。其实尼采的这种批判也适宜于一般的形而上学。

哲学在其开端之处就被这种最富精神性的权力意志，或者创世的意志所支配。整部哲学史也不过是一部"独断论"者们无休止地争吵的历史。从苏格拉底以前的自然哲学家们的水火不容，到柏拉图的"善的理念"，亚里士多德的"实体"，斯多亚派"按照自然生活"，再到近代的"自我"、"自因"、"绝对精神"等概莫能外。

如果"本原"(arche)不过是一种第一因的意志，一种最富精神性的权力意志的产物，那么我们就可以把"善的理念"同样看作这种"权力意志"的产物。如果是这样的话，我们现在就可以解释我们的"思想"是依何种"原则"而指引"存在"本身，以及我们的"理性"是依何种"原则"而上升的了：这种决定我们"思想"或"理性"的内在"原则"正是"权力意志"，我们正是按照我们的"权力意志"，一种"创世的意志"来指引"存在"或"自然"，这样我们对存在或自然的追问才会变成对"本原"或"第一因"的探求。正是"权力意志"支配了我们的"思想"或"理性"的运作，如果一般性地考察一下形而上学的历史，我们就可以看到"权力意志"是我们思想中的"基本事实"。

柏拉图把他的"善的理念"比喻为可见世界中的"太阳"，因而赋予了真理以一种极为耀眼的特征，然而正是这一耀眼反而遮蔽了"善的理念"背后的那种最富精神性的"权力意志"。"善的理念"的那种耀眼的特征也很容易使人堕入"真理"就是"显现"与"去蔽"的陈词滥调中去。而一旦我们抓住了"善的理念"背后的权力意志，我们就不会再为它表面的那种光芒所迷惑，就可以摆脱那种关于真理的陈词滥调和避免思想的"独断论"。

当然，我们的这一批判性工作绝非是要否定在哲学活动中"思想"之于"存在"的那种指引性意义，因为这是一个人类学意义上的事实，我们仅仅是要指出：如果我们的理性还追求真理本身，因此还要求思想与存在的同一，那么我们就不能专制地按照我们自己的形象来创造世界，把自己的权力意志强加到自然或存在身上，自欺欺人地把自己的种种"发明"当成"发现"。

然而，"理念的朋友们"在如下一点上还是非常值得人们尊敬的：他们赋予了人类理性一种崇高的地位，使我们的思想不再停留在有限的感性领域，

而去追求更加真实的东西。如果我们的理性能摒弃自己的“权力意志”,从而能够平心静气地面对自然与存在,那么哲学中就不会有那么多的意气之争或独断论了。这时,仍然严肃的问题是:自然或存在是“一”还是“多”? 如果除掉“善的理念”表面的那种耀眼特征以及背后的“权力意志”,“善的理念”作为对“一”的一种把握仍然包含了某种深刻的真理,而这种真理绝非数学的抽象统一性。

因此,对“善的理念”或一般意义上的“理念论”的真理的探讨,只有抛开了“理念论”表面的光学特征以及背后的权力意志才能真正开始。而本书这种批判仅仅是这一探求的某种必要的预备性工作。

## 第五节　对哲学第二次启航的一些思考

哲学的第二次启航缘于第一次启航的鲁莽和不足。早期的自然哲学家们在日食的时候用眼睛直接盯着太阳看,这不但不能看到太阳,还会把自己的眼睛弄瞎。而且早期的自然哲学家们似乎没有区分真正的“原因”与使原因起作用的“条件”。比起哲学第一次启航,第二次启航是一种更为审慎、安全与完备之道。

阿那克萨戈拉的“心灵”(nous)直接启发了苏格拉底,使他把“善”(agathos)看作万物的根本“原因”(aitia)。而通过“理性”(logos)来把握“存在”(to on)则为他提供了一种更为“安全”的方法。然而,如果我们的思想仅仅停留在它自身是否融贯,那么这种方法尽管“安全”却有点“愚蠢”。我们的思想必须还同时是“辩证的”(dialectic),它从“假设”(hypothesis)出发开始上升,一直上升到不再是假设的“本原”(arche),上升到最高的“善的理念”。

柏拉图通过他的“理念论”使得“逻辑学”(logic)成为通达“存在论”(ontology)的一种重要方法。也经过亚里士多德的工作,“逻辑学—存在论—神学”机制就成为西方形而上学的一种基本结构。只有考虑到哲学第一次航行的失败,我们才能更深入地理解这种形而上学基本机制的重要

意义。

柏拉图把“理念”看作“理性”的一种“假设”和“存在”的“影子”,这使得他的“理念论”成为哲学研究的一种安全之道的同时也表明了其自身的局限性,比起直接观察“自然”而言,它仅仅是一种“次好的”(second - best)方法。因此,与苏格拉底以前的自然哲学家们冒险的“独断论”相比,“理念论”则是一种更为安全的“实验哲学”。然而,很不幸地是,像任何一个学派一样柏拉图主义哲学也有它自己思想上的惰性,当“理念”从一种理性的假设变成一种无可置疑的最高真理之时,“理念论”也就成了“独断论”。但是,“理念论”作为哲学的第二次启航,我们必须公正地首先把它看作一种实验哲学,而非独断论。

柏拉图“探究原因的第二次启航”也揭露了哲学的一种人类学处境:哲学只有越过“心灵”的海洋才能在“自然”的大海上航行。这当然并不表明我们人类在“存在论”上具有某种优先性,或者基础性地位,它只是揭露了思想的一种人类学处境,甚至是困境而已。我们心灵的海洋并非风平浪静,它同样充满了暗礁与旋涡,这注定了哲学的第二次航行不会一帆风顺,无数的灵魂在这次航行中迷失了方向,有些甚至遗忘了这次航行的目的地,他们流连忘返沉迷于各种心灵现象,于是各种语言、意识、数学和逻辑等心灵崇拜开始在哲学史上泛滥。按照海德格尔的看法,形而上学开始于柏拉图的“理念论”而终于尼采的“权力意志”,从某种意义上来看这是一个无与伦比的洞见。因为只有尼采没有受到“心灵”中各种女妖的蛊惑,洞悉了“心灵”和“理性”的权力意志本质,从而完成了这场奥德赛式的哲学航行。但是,哲学第二次航行的结束并不意味着哲学的终结,恰恰相反哲学才真正开始。因为哲学第二次航行结束抵达的地方恰恰也就是第一次航行开始之处:自然与存在。理性在完成了彻底的自我意识之后,重新面向“存在”与“自然”,这就是尼采意义上的“未来哲学”。




# 亚里士多德的“实体”理论

## ——以“权力意志”为基本视野的一种尝试性解释

在亚里士多德看来，“存在”(to on, being)有多种含义，而“实体”(ousia, substance)则是存在的核心意义。因此，对“实体”的研究构成了他的“第一哲学”的主要任务。在《形而上学》、《范畴篇》和《物理学》等重要著作中，都包含了他对“实体”问题的不同思考。这些不同的思考“进路”(approaches)既构成了亚里士多德“实体”理论内部的某种差异性，也包含了某种内在的统一性，它们共同构成亚里士多德“实体”问题的一种复杂性。比如，“第一实体”作为“个体”事物(tode ti, this one)，它的“个体性”来自“形式”还是“质料”？“形式”作为逻辑上的一个“属”(species)，能否成为“第一实体”？“质料”是作为运动变化的“主体”(hypokeimenon, substratum/subject)，还是“潜能”？这些都是亚里士多德哲学中非常复杂和困难的问题，它们既牵涉到亚里士多德哲学和早期自然哲学的某种根本一致性，也关涉到“哲学的第二次启航”所带来的颠覆性后果。

本章的基本目的在于厘清亚里士多德“实体”理论本身的这种复杂性，并且尝试性地给出这种复杂性的原因所在。本章将分如下步骤来进行：首先，依据《范畴篇》来指出“主谓”逻辑是亚里士多德界定“实体”(ousia)的一种根据，据此“实体”(ousia)被视为“主体”(hypokeimenon, substratum/subject)。其次，根据《物理学》和《形而上学》等相关章节，指出亚里士多德对

“实体”(ousia)问题的思考是依据传统的“本原”(arche)问题展开的，而亚里士多德所采取的“研究路线”则是“从对我们说来较为易知和明白的东西进到就自然说来较为明白和易知的东西”，也就是通过“四因”来理解“本原”或“实体”。亚里士多德同他的老师柏拉图一样，试图通过一种“次好”的“探究原因的第二次启航”来更稳妥地推进哲学。再次，指出作为第一实体的“tode ti”与“质形论”之间的张力，进而审视“哲学的第二次启航”对早期自然哲学造成的颠覆性后果。最后，本章尝试性地把“主谓关系”、“主体”/“基质”、“本原”及“原因”等解释为一种“最富精神性的权力意志”的表现。

## 第一节　“实体”就是“主体”

在《范畴篇》中，亚里士多德对语言形式的考察先于他对“实体”及其他诸范畴的思考，而语言形式对“实体”的界定以及“实体”与其他诸范畴的区分明显起着一种指引性的，甚至是规定性的作用。当然，这并不表明亚里士多德就把“哲学”简单地看作一种“语言学”或“人类学”。因为无论是“个别的人”还是“人”，对于亚里士多德而言都不仅仅是语言中的“主词”，它们表示的乃是存在的核心意义——“实体”。可是，“思想”与“存在”是否同一，这将是一个严肃的哲学问题。目前对于我们而言，亚里士多德既然是通过“语言”形式来把握“存在”，那么我们就可以合理地也合乎实事地指出他思考“实体”的那种“思想”原则。

《范畴篇》的开篇首先讲述的是语词之间三种不同的关系，一种是“同名异义”(homonymous)的关系，一种是“同名同义”(synonymous)的关系，还有一种则是“引申”的关系。[①]

---

① 亚里士多德，《范畴篇》，方书春译，北京：商务印书馆，2003 年，1a1 - 16。(英文参照 Jonathan Barnes 主编的全集本：*The Complete Works of Aristotle*, the Revised Oxford Translation, Princeton: Princeton University Press, 1984.)

在亚里士多德看来,“实体”与其他诸范畴之间显然不是“同名同义”,也不是“同名异义”的关系。[①]而“实体”作为存在的核心意义,是所有其他诸范畴所依赖者。这种“依赖”也不同于“语法家”之于“语法”的单纯“引申”关系。[②] 这就表明亚里士多德上述区分的不足,事实上各种语词或事物之间的关系并非仅仅以上三种关系。于是接下来,亚里士多德进一步地探讨了“语言的形式”。他说:

语言的形式或者是简单的,或者是复合的。后者的例子如“人奔跑”,“人获胜”;前者的例子则像“人”,“牛”,“奔跑”,“获胜”。[③]

在亚里士多德看来,“每一个不是复合的用语,或者表示实体,或者表示数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、活动、遭受。”[④]这就是后来学者们所熟知的“十范畴”。而亚里士多德是依照何种原则来划分这些“范畴”的呢?康德曾经批评亚里士多德的“范畴表”是不完备的,而且这十范畴的划分是完全随意、没有任何“原则”的。

寻找这些基本概念曾经是亚里士多德所接触到的一件值得一个目光锐利的学者去做的事。但由于他不曾拥有任何原则,所以他碰到它们就把它们拾捡起来,他先是找到了十个这样的概念,把它们称作范畴(Praedikamente,云谓关系)。后来他相信他还发现了五个范畴,他就以“后云谓关系”的名义把它们添加上去。只是他的范畴表始终是不完备的。此外,也有一些纯粹感性的样态混于其中(如时间、处所、状态,以及前时、同时),还有一个是经验性的(运动,motus),它们都根本不属于知性的这个名册,或者有些派生的概念也一起被算到那些本源的概念中去了(如主动 actio,被动 pas-

① 亚里士多德,《形而上学》,1003a35 - 1003b5。
② 亚里士多德,《范畴篇》,1a13 - 16。
③ 亚里士多德,《范畴篇》,1a16 - 18。
④ 亚里士多德,《范畴篇》,1b25 - 26。

sio),并且有些本源的概念完全空缺。[1]

康德则根据逻辑"判断"关系给出了另外一种在他看来更为完备和有原则的"范畴表"。康德批评亚里士多德的"范畴"划分是没有"原则"的,这公正吗?

亚里士多德把这十个范畴首先看作"简单的"(words uncombined),而不是复合的语词。罗斯(David Ross)在这里把"简单的"语词与亚里士多德的"知觉心理学"相对应,他认为这些"范畴"是与"判断"(judgment)相对应的"简单知觉"(*apprehensio simplex*,simple apprenhenison)的对象。

严格说来,只有实体、性质和其他范畴或者通种(summa genera)在这种更完全的意义上是简单的。如果我们严肃地对待亚里士多德的语言,当他说对一个简单实在的知觉是一种简单知觉时,它意味着对所有其他实在的知觉是一种隐含的判断(implicit judgment),因为它包含了一种对形式与质料,或者至少是属与种差(genus and differentia)相结合的认识,这正如对一个词的因果定义(causal definition)是一种隐含的三段论(an implicit syllogism)一样。[2]

罗斯的看法有一定的道理,因为某些范畴可以是简单知觉的产物,可是我们却很难认同"实体"是一种简单知觉的对象,因为亚里士多德是通过某种"复合的语言关系"才得到它的,如果其他范畴都依赖于"实体",那么它们就同样处于一种复合的关系中。

亚里士多德考察了语词或事物之间的两种"复合"关系,一种是"是否述说(predict)一个主体",另一种是"是否存在于一个主体之中"。亚里士多德认为,这两种原则并非是完全等同的,它们之间共有四种关系。第一种是某些事物"可以述说一个主体,但不在一个主体之中"。比如"人"可以用来述

---

① 康德,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004年,B107。

② David Ross, *Aristotle*, Routledge: London and New York, 1996, p. 25.

说某个“个别的人”,但“人”并不存在于任何主体之内。第二种是一些东西“存在于一个主体里面,但绝不可以述说一个主体”。比如白色存在于一个物体内,但是并不能用来述说这个物体。第三种是“有些东西既可以用来述说一个主体,并且又存在于一个主体里面”。比如一般的“知识”既存在于人的心灵里,也可以用来述说“语法知识”这个主体。第四种是“某些东西既不存在于一个主体里面,也不述说一个主体”。比如一个“个别的人”或“个别的马”,就既不能述说一个主体,也不能存在于一个主体之中。[①]

应该如何理解亚里士多德这两种不同的原则呢?显然,亚里士多德通过“不述说一个主体”和“不存在于一个主体里”这两种原则最终把“第一实体”确立为一种“终极主体”(to hypokeimenon eschaton)。而“不述说一个主体”和“不存在于一个主体里”都可以看作“主谓逻辑”的一种体现。那么,具体而言这两种原则有何不同呢?

如果一个谓词“可以述说一个主体”,那么这表明这个“谓词”是可以用来说明这个主词的某种本质属性的,而且也正是通过这种“述说”关系,主词获得了之于谓词的某种主体性或支配性地位。在“苏格拉底是人”这个例子中,人作为“谓词”可以用来述说主体“苏格拉底”的本质。也正是通过谓词“人”对于“苏格拉底”的谓述,就确立了“苏格拉底”在这个语句中的主词或主体(subject)地位。需要注意的是,亚里士多德认为,白色尽管可以作为谓词,构成诸如“这个桌子是白色的”陈述,但是“白色”却并不能述说主体“这个桌子”,因为它并不能表示这个桌子的本质属性。因此,由是否“述说一个主体”所体现的“主谓逻辑”就一方面确立了主词的“主体性”地位,另一方面也确立了与这个“主体”本质性地相关的“谓词”的内容。

那么,什么是“存在于一个主体之中”的含义呢?对此,亚里士多德有明确的解释。

---

① 亚里士多德,《范畴篇》,1a19－b9。

> 所谓“存在于一个主体里面”,我的意思不是指像部分存在于整体中那样的存在,而是指离开了所说的主体,便不能存在。①

那么“离开了主体便不能存在”,意思指的又是什么呢?在一些学者看来,

> 陈康指其含义实为是否“依存于”主体,很是精当。所谓“依存于”一个主体,指它只是主体的某方面属性,由某个或某种载体或基质(hypokeimenon,substratum,原意为在背后的东西)所规定、所表现;所谓“不依存”于一个主体,指它自己就是主体,是独立自在的本体。②

因此,存在于一个“主体”里面也就相当于依存于一个“主体”/“基质”(hypokeimenon,substratum,subject),这就确立了“基质”或“主体”之于其他事物的一种独立性和基础性地位。在“苏格拉底是白的”这个例子中,“白的”只能依存于“苏格拉底”这个主体,而并不能独立存在,“苏格拉底”是“白”的基质或主体。因此通过“是否存在于一个主体之中”这个原则,我们也就确立了实体作为“主体”必须是独立的,而其他东西的存在则是依存于这种“主体”。而且,通过“存在于一个主体之中”的东西,“主体”本身还得到了一种阐明,尽管这种阐明并非总是本质性的。在“苏格拉底是白的”这个例子中,尽管“白的”并不能像“人”那样能够述说“苏格拉底”的本质,但是它至少表明了“苏格拉底”的某种“偶性”。这样,通过“是否存在于一个主体之中”就确立了主体或实体作为“基质”的独立性特征,使“实体”与诸偶性根本性地区别开来。

这样,“是否述说一个主体”与“是否存在于一个主体之中”就共同表达了一个完整的“主谓”原则,某物如果能够“述说一个主体”,那就表明它构成

---

① 亚里士多德,《范畴篇》,1a23－24。

② 汪子嵩,范明生,陈村富,姚介厚,《亚里士多德》,《希腊哲学史》第3卷,人民出版社,2003年,第154－155页。

那个主体的一个本质性的成分,而如果某些东西是“存在于一个主体之中的”,那么它至少能够说明“主体”的某种偶性,而如果某物“既存在于一个主体中”又能“述说一个主体”,那就表明它能够说明某个主体的一个本质性成分。“苏格拉底是人”、“苏格拉底是白的”和“苏格拉底是有知识的”,这都属于“主谓逻辑”。

亚里士多德也正是通过“是否述说一个主体”和“是否存在于一个主体之中”这两个方面来界定何谓“实体”(ousia)的。在他看来,“第一实体”是那种既不可以用来述说一个主体,也不在一个主体之中的东西。

> 实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西,例如某一个个别的人或某匹马。[①]

而属(species)和种(genus)作为可以述说第一实体的东西,但由于它们自身也是“主体”(hypokeimenon, substratum, subject),因此并不存在于“第一实体”之中,亚里士多德把它们称为“第二实体”。

> 但是在第二性的意义之下作为属而包含着第一性实体的那些东西也被称为实体,还有那些作为种而包含着属的东西也被称为实体。例如个别的人是被包含在“人”这个属里面的,而“动物”又是这个属所隶属的种;因此这些东西——就是说“人”这个属和“动物”这个种——就被称为第二性实体。[②]

而亚里士多德认为“在第二性实体里面,属(species)比种(genus)更加是实体,因为属与第一性实体更为接近。因为在说明一个第一性实体是什么的时候,说出它的属比说出它的种,就会是更有益,更中肯”。[③]

---

① 亚里士多德,《范畴篇》,2a10－12。

② 亚里士多德,《范畴篇》,2a12－16。

③ 亚里士多德,《范畴篇》,2b7－9。

这样,亚里士多德就确立了“实体”的一种等级性:“第一实体”是严格的、真正的实体,而“属”(species)比“种”(genus)更加是实体。

仍然值得我们思考的是,“是否述说一个主体”和“是否存在于一个主体之中”这两条原则在亚里士多德确定“实体”及划分“实体”的等级中所起的具体作用。通过上面的分析,我们可以看到,“存在于一个主体之中”并不是指就像部分存在于整体之中那样,而是指某些东西的存在是“依存于”一个主体的,这也就使“实体”成了一种“主体”(hypokeimenon,substratum),它的存在是独立的,不依赖于其他东西。可是,在亚里士多德看来,无论是“个别的人”,还是“人”或者“动物”,以及“属差”,都是“不存在于一个主体里”的东西。

> 实体绝对地不存在于一个主体里面,这一点乃是一切实体都具有的一个共同特征。因为第一性实体既不存在于一个主体里面,又不被用来述说一个主体;而关于第二性实体,从下面的论据(姑不谈别的论据)就可以清楚地看出它们不存在于一个主体里面。因为“人”被用来述说个别的人,但是并不存在于任何一个主体里面,因为人并不存在于个别的人里面……但这个特征不是实体所特有的,因为属差也同样不能存在于主体里面。[①]

因此“不存在于一个主体里”只是“实体”的一个一般性特征及标准,而这点却并非是第一实体所特有的。这样,如果我们仅仅通过“不存在于一个实体里”这个原则是无法最终确定“第一实体”的。“第一实体”是一个“这个”(tode ti),它并不仅仅是不依赖他物、独立存在的东西,它还有更进一步的规定性。

亚里士多德告诉我们,“第一实体”不仅仅是“不存在于一个实体中”,它还“不可以用来述说一个主体”。在“苏格拉底是人”这个例子中,由于“人”

---

① 亚里士多德,《范畴篇》,3a7-11,21-22。

并不存在于任何一个主体之中[①]，因此区分“第二实体”与“第一实体”的根据便不是“主体”(hypokeimenon，substratum，subject)的这种“独立性”，而是根据另外一种“主体性”原则，亦即“谓述”原则。[②] 按照这种“谓述”原则，“苏格拉底”只能做主词而不能做谓词，而“人”则可以作为一种谓词来“谓述”诸如“苏格拉底”这样的主词。

这样，通过“是否述说一个主体”这种“主体性”原则，亚里士多德就确立了“第一实体”之于“第二实体”的一种支配性地位，而“第一实体”的这种支配性地位显然来自“主词”的那种主体性地位。这样，亚里士多德同时也就确定了“实体”本身的一种等级性。

因此，当亚里士多德把“第一实体”界定为“既不可以述说一个主体，也不在一个主体之中”的东西时，这里面便包含了一种真正的“递进”关系，这种“递进”关系完全是通过“主谓逻辑”原则向一种绝对“主体”的递进：它首先确立了实体作为“主体”所具有的一种独立性，然后又一直“上升”到一种“不能再作谓词的主词”，一种“终极的主体”，亚里士多德称为“第一实体”。这种向“第一实体”的上升，显然并非单靠一种“独立性”所能解释。这种向“终极主体”上升的“主谓逻辑”本身的根据目前对于我们尚付诸阙如，我们要追问和思考的恰恰是这种“主谓逻辑”背后的根据是什么？

---

① 参见亚里士多德，《范畴篇》，1a19－21，3a6－12。

② 我们必须在此指出，实体作为不述说一个主体的东西，这在亚里士多德那里仍然包含了一种歧义性，在《范畴篇》中它确立了实体是“tode ti”，然而在《形而上学》中“质料”也同样被看作“不述说一个主体”的终极主体。参见《形而上学》，1029a9－25。我们后面会看到“谓述”原则的这种歧义性它与“哲学的第二次启航”导致的后果有关。

## 第二节　“四因”、“本原”与“实体”

### 一、“本原”与“自然”

和早期的自然哲学家们一样，亚里士多德把“自然”看作哲学研究的对象，而且认为要理解“自然”必须要理解“本原”（arche），而自身内必然地具有“本原”的自然事物也就是“主体”或“实体”。①

对于亚里士多德和早期的自然哲学家们而言，“自然”本身是一个区分性的概念。在《物理学》第2卷一开始，亚里士多德注意到了“由于自然”（by nature）而存在的事物和那些不是自然构成的事物，尤其是人工“技术制品”之间的“明显”区别。他说：

> 凡存在的事物有的由于自然而存在，有的则是由于别的原因而存在。“由于自然”而存在的有动物及其各部分、植物，还有简单的物体（土、火、气、水），因为这些事物以及诸如此类的事物，我们说它们的存在是由于自然的。所有上述事物都明显地和那些不是自然构成的事物有分别。一切自然事物都明显地在自身内有一个运动和静止（有的是空间方面的，有的则是量的增减方面的，有的是性质变化方面的）的本原。反之，床、衣服或其他诸如此类的事物，在它们各自的名称规定范围内，亦即在它们是技术制品范围内说，都没有这样一个内在的变化的冲动力的。②

在亚里士多德看来，“自然”事物和技术制品的区别在于，前者是自身内部就具有一种运动和静止的“本原”（arche），而后者自身则没有这种本原，

---

① 参见亚里士多德，《物理学》，192a35 - 192b2。也参见189a30 - 32，本原被看作不是宾词的主词。

② 亚里士多德，《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，2009年，192b8 - 20。张竹明译本中把“arche”翻译为“根源”，笔者在引文中则统一使用“本原”这个更为流行的译名，下同。

“没有一个人工产物内含有制作它自己的本原”。[①] 人工制品的“本原”不在自身以内，而在它们之外的人的技艺。因此，很清楚亚里士多德是根据一个事物自身内（不是因为偶然）是否具有“本原”来区分“自然事物”和“不是由于自然的事物”。[②]

“自然”的意思就如上述。凡在自然内有上述这种本原的事物就“具有自然”。所有这样的事物都是实体，因为它是一个主体，而自然总是依存于一个主体之中的。[③]

在自身内必然地具有运动和静止“本原”的事物就是“自然”事物，或者说它“具有自然”（has a nature），而“按照自然”（according to nature）则是指一个事物按照自然本性的表现。比如“火向上运动”。[④]

在《形而上学》第5卷中，亚里士多德谈到的“自然”，含义基本上是和《物理学》相一致的。亚里士多德都是从“本原”出发来理解“自然”的。

自然的意义，一方面是生长着的东西的生产，例如，把u读作长音，“自然”就意为“生长”了；另一方面，它内在于事物，生长着的东西最初由之生长。此外，它作为自身内在于每一自然存在物中，最初的运动首先由之

① 亚里士多德，《物理学》，192b29。

② 参见亚里士多德，《物理学》，192b24－32。亚里士多德举了“医生给自己治病”的例子来说明“本原”必然地和偶然地在事物之内的区别，从而他真正地区分了“由于自然”和“不是由于自然”的事情。在医生给自己治病这个例子中，本原（也就是医术）是在医生或病人之内的，但是由于一个人“生病”和他拥有“医术”之间是偶然的关系，所以医生治好了他自己的病，这是出于“医术”，不是“由于自然”。这个例子突出地表明了亚里士多德哲学不是什么“技术形而上学”，因为他明确地区分了那些“由于自然”和“不是由于自然”的事物。在后面他之所以用“雕像”等技术制品的“形式”来说明一个事物的“形式因”或本质，这并不表明亚里士多德混淆了“自然事物”与“人工制品”之间在“本原”上的区别，恰恰相反，这仅仅是亚里士多德《物理学》研究思路的一种体现：他是由那些对我们而言比较清楚易知的事物进到对自然而言比较清楚易知的事物。技术制品的外形是“对我们而言较清楚易知的”，而自然事物的“形式”或本质则是对自然而言比较清楚易知的。甚至是，比起自然的本原，“四因”都不过是对我们而言比较清楚易知的东西而已。

③ 亚里士多德，《物理学》，192b33－35。

④ 参见亚里士多德，《物理学》，192b35－193a2。

开始。[1]

所谓最初的运动由之开始的东西也就是指"本原"(arche)。在谈到"本原"的含义时,亚里士多德认为它有如下几种意思:

本原的意思或者是事物中运动由之开始之点……或者是某一事情最佳的生成点……或者是内在于事物,事物由之生成的初始之点……或者是由之生成,但并不内在于事物的东西,运动和变化自然而然从它开始……而技术也被称为本原,尤其是建筑术……其次,事物最初由之认识的东西也被称为此事物的本原,例如前提是证明的本原。[2]

"本原"既是一种"开端",也是统治事物运动和变化的内在"原则"。亚里士多德从"本原"(arche)出发来理解"自然"(physis),而"本原"(arche)当然属于"实体"(ousia),这突出地表明了他和苏格拉底以前的自然哲学家们在"自然"问题上的某种深刻的一致性。从某种意义上来说,这种一致性甚至要比他们在"本原"问题上到底是"一"还是"多",到底是"质料"还是"形式"等分歧的意义要更加重要。因为从"本原"出发来理解"自然",为我们理解希腊哲学,乃至整个西方哲学提供了一种基本的视野与线索。

## 二、"四因"与"本原"

亚里士多德在一些时候把"本原"(arche)与"原因"(aitia)不做区分,认为二者的意思是一致的。在《形而上学》第5卷谈完"本原"的各种含义后,亚里士多德就谈到了"原因",他说:

原因的意思和本原一样多,因为一切原因都是本原。[3]

---

① 亚里士多德,《形而上学》,苗力田译,中国人民大学出版社,1997年,1014b16-22。

② 亚里士多德,《形而上学》,1012b33-1013a16。

③ 亚里士多德,《形而上学》,1013a16-17。

不过我们还是可以从“方法论”上对“原因”与“本原”做出一种区分。一般说来，与早期的自然哲学家们直面“存在”的方法不同，亚里士多德采取了一种更加“平易近人”的哲学研究方法。《物理学》中将这种方法表述为：

通常的研究路线是从对我们说来较为易知和明白的东西进到就自然说来较为明白和易知的东西，因为对我们说来易知和在绝对意义上易知不是一回事。因此在这里也必须这样，从那些就自然说来不易明白，但对我们说来较易明白的东西进到就自然说来较为明白易知的东西。[①]

在这里，亚里士多德区分了“对我们说来较为易知和明白的东西”和“就自然说来”或“在绝对意义上”“较为易知和明白的东西”，认为它们并不是一回事，并且认为通常的研究路线是从前者进到后者。作为一种一般性的方法论原则，它有许多不同的表现形式，比如从整体到部分，从感性认识到理性认识等。[②]

在这里，具体说来，亚里士多德就是从“四因”出发来理解“本原”。“自然研究”的对象是“本原”，因此“本原”也就是“对自然说来较为明白和易知的东西”。而就像学者们普遍注意到的那样，对于亚里士多德而言“原因”对应的是对“为什么”的回答。如果要认识一个事物，我们必须首先了解它的“原因”。[③] “四因”就是对事物四个不同的“为什么”的回答。[④] 可是，“为什么”不是首先对我们而言的“为什么”吗？自然本身有什么“为什么”吗？正是因为无知，我们才对事物感到困惑，才会提出各种“为什么”。从这个角度来看，“四因”作为对“本原”的一种回答，也就是从“对我们说来较为明白易知的”进到“对于自然说来较为明白易知的”。这体现了亚里士多德哲学和物理学的基本方法。

---

① 亚里士多德，《物理学》，184a17－22。
② 亚里士多德，《物理学》，189a4－8，189b4－5 等。
③ 亚里士多德，《物理学》，194b16－23。
④ 亚里士多德，《物理学》，194b16－35，198a14－20。

事实上,亚里士多德在这里完全继承了他的老师柏拉图"哲学第二次启航"、"由己及物"的思路。在《裴洞篇》中,有鉴于苏格拉底以前的自然哲学家们的失败,柏拉图试图寻找一条更为"安全"、"稳妥"的探究自然之路。在柏拉图看来,前人在研究"自然"的时候犯了一个很危险的错误,那就是他们在日蚀的时候用眼睛直接观察太阳,这不但不能看到太阳,反而会把人的眼睛弄瞎。为了避免这种危险,柏拉图采用了一种更加谨慎的方法,他从水中的影子来观察太阳,从理性(logos)出发来研究"存在"(ta onta)。柏拉图告诉我们,"理念"(eidos)是理性(logos)的一种"假设"(hypothesis),它像是"存在"的影子。我们通过"理念"来看"存在",就如同通过影子来看实物一样,这种方法尽管不会直接看到"太阳"本身,但是它却更为安全、稳妥。这种探究"自然"和"存在"更为谨慎、稳妥的方法就是著名的"理念论"(theory of ideas),也就是哲学史上"探究原因的第二次启航"。[①]

泰勒(A. E. Taylor)认为这种探讨原因的第二次航行(deuteros plous),也就是一种"次好"(second - best)方法。这个短语的原意是指当风阻止船使用帆的时候,就改用桨。它暗示着相比于早期自然哲学家们草率的教条主义,苏格拉底的"次好"的方法尽管更缓慢和更艰难,但是它不会导致更坏的结果。[②]

目前,在没有全面地考察"哲学的第二次启航"的具体内容之前,我们还不能像泰勒那样乐观地认为它不会导致更坏的结果。或许,这种方法最终带来了一个灾难性的后果,那就是对存在本身的遗忘。

既然对于亚里士多德而言,"原因"对应的是对"为什么"的回答,那么有多少个"为什么",也就有多少个"原因"。对于一个事物我们可以提出如下问题:它是什么,它是由什么构成的,它是如何产生的,以及它为了什么?[③]与之相应的就有四种原因。

① 柏拉图,《裴洞篇》,99d。参见《柏拉图对话集》,王太庆译,北京:商务印书馆,2004 年。

② A. E. Taylor,*Plato: The Man and His Works* ,The Dial Rress,1929,p. 201.

③ 亚里士多德,《物理学》,198a14 - 20。

(1)事物所由产生的,并在事物内始终存在着的那东西是一种原因,例如塑像的铜,酒杯的银子,以及包括铜、银这些"种"的"类"都是。(2)形式或原型,亦即表述出本质的定义,以及它们的"类",也是一种原因……再一个(3)就是变化或静止的最初源泉……再一个原因(4)是终结,是目的。①

亚里士多德认为,物理学研究的就是质料、形式、动力和目的这四种原因,作为一个自然哲学家,他应当用所有这些原因来回答"为什么"这个问题。②

那么,"四因"之间具有何种关系呢?在亚里士多德看来,"目的因"和"形式因"、"动力因"常常是可以合而为一的。简言之,在亚里士多德那里,"四因"通常可以被归结为"质料因"和"形式因"。

但是后三者常常可以合而为一,因为形式和目的是同一的,而运动变化的根源又和这两者是同种的(例如人生人),一般地说,凡自身运动而引起别的事物运动者皆如此。③

需要注意的是,对于亚里士多德而言,形式因、目的因和动力因的合一,一般说来指的是"凡自身运动而能引起别的事物运动者",也就是能够有生灭变化的自然事物,而非技术制品。一个有生灭变化的自然事物比如人,人能生人,因此父亲和儿子在"species"上是同一的,人的"形式因"和"动力因"是一致的。而床则不能生床,"没有一个人工产物本身内含有制作它自身的

---

① 亚里士多德,《物理学》,194b24 - 33;《形而上学》,1013a25 - 35。

② 参见亚里士多德,《物理学》,198a21 - 25。

③ 亚里士多德,《物理学》,198b25 - 27。在 Simplicius 看来,动力因与形式因和目的因合一,仅仅指"近因"(proximate cause),太阳产生万物,但是万物在"种类"(forms)上与太阳并不同。参见 Simplicius,*On Aristotle 's Physics 2* , trans. by Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997, p. 127. 在 Thomas Aquinas 看来,这三个原因之所以"常常"可以合而为一是因为它主要针对的是"单义的动作者"(uivocal agents),而对于"非单义的动作者"(non - unicocal agents)则不是这样,比如太阳之于它产生的事物。参见 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle' s Physics*, trans. by Richard J. Blackwell, Notre Dame, Indiana, 1999, p. 121.

本原”。[①]

而一个自然事物的“形式”和“目的”是同一的，这又意味着什么呢？这表明亚里士多德一方面从“形式”的方面来规定“目的”，另一方面也把“形式”归结为“目的”。“形式因”既然回答的是一个事物的“是什么”，如果“目的”就是“形式”，那么自然事物的“目的”就仅仅关涉一个事物的“本质”，它与我们人类的“目的”判若云泥。“目的”回答的是一个事物的“为了什么”，如果“形式”就是“目的”，那么一个自然事物的“本质”必定是一种“完成”或“实现”。正是这样，亚里士多德才把自然事物的“质料”和“形式”之间的关系规定为“潜能”与“实现”。

在这里，我们必须严格根据亚里士多德本人的思想来理解“潜能”（dynamis）和“实现”（energeia）之间的关系。一般人可能会把亚里士多德的 dynamis 和 entelecheia 或 energeia 理解成“可能性”（potentia）与“现实性”（actualitas）之间的关系。但是，就像海德格尔正确地指出的那样，这样会导致一个明显的逻辑错误。亚里士多德认为“实现”（energeia）在定义和实体上先于“潜能”（dynamis），可是“可能性”却先于任何“现实性”，因为某物如果要是“现实的”并且能够“现实地”存在，实际上它首先必须是“可能的”。[②]

事实上，我们只能通过“形式因”和“目的因”的同一性来理解“潜能”与“实现”之间的关系。

既然自然有两种含义，一为质料，一为形式；后者是终结；其余一切都是为了终结，那么形式该就是这个目的因了。[③]

“实现”也就相当于“达到了目的”（en – tel – echeia）。[④] 亚里士多德说：

---

① 亚里士多德，《物理学》，192b29。

② 海德格尔：《论自然的本质和概念》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 333 页。

③ 亚里士多德，《物理学》，199a32 – 33。

④ 汪子嵩，范明生，陈村富，姚介厚，《希腊哲学史》第 3 卷，《亚里士多德》，人民出版社，2003 年，第 811 页。

“现实就是目的,正是为着它潜能才被提出来。”[①]正是从这种自然目的论出发,亚里士多德才能从事物的“实现”(entelecheia)出发来“规定”“潜能”。可是这种规定性并不是康德所理解的那样。康德把“质料”与“形式”看作“可规定的东西”与其“规定性”之间的区别(康德:《纯粹理性批判》,“论反思概念之歧义”,A266 = B322)。[②]可是在康德哲学中“可规定的东西”与其“规定性”之间并不存在任何“自然目的”。

通过把自然的“形式”看作“目的”或“实现”,亚里士多德哲学关注的重点就从自然的开端(arche/beginning)转向了终结(telos/end)。更为重要的是,正是因为自然事物的“形式”是“质料”的一种自然的实现或完善,所以它才比“质料”更加是“实体”。通过这种方式,亚里士多德就确立了“形式”之于“质料”在存在论上的优先性。这种优先性对于早期自然哲学而言完全是颠覆性的:当“形式”(eidos)由“理性”(logos)的一种假设成为“现实”和“目的”之后,质料就由“基质”成为一种“潜能”。

## 第三节 哲学的第二次启航带来的问题

亚里士多德哲学的复杂性和困难在于,他一方面认同早期自然哲学家们从“本原”出发来理解“自然”的做法,因此“本原”就是“实体”和“主体”;另一方面他又激进地推进了柏拉图哲学的第二次启航,从“形式”(eidos)出发来理解自然和存在,并且通过“形式因”、“动力因”和“目的因”的合一,使“形式”最终成为“目的”和“实现”。由此导致的问题是:“质料”到底是运动的“主体/基质”还是“潜能”?“形式”作为逻各斯(logos)的一个“假设”,如

---

① 亚里士多德,《形而上学》,1050a10 - 11。

② 海德格尔,“论自然的本质和概念”,《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2001 年,第 318 页。海德格尔认为,无论是罗马人还是康德,都错误地翻译和理解了亚里士多德的这对概念,海德格尔本人则致力于恢复这对概念的原本含义。不过他的这种“还原”工作与其说是体现了亚里士多德哲学的原意,还不如说是一种“六经注我”式的解释。

何才能成为不再是假设的“本原”或“第一实体”？这些问题引起了学者们普遍的关注和争论。

在“从发生观点研究亚里士多德本质论中的基本问题”一文中，陈康发现了一件足以让人惊异的事情，那就是西方两千多年来从没有人注意到亚里士多德《范畴篇》第5章和《形而上学》第7、第8两卷中的“实体”理论（陈康把 ousia 译为“本质”）是矛盾的。在《范畴篇》中亚里士多德把“第一实体”（陈康译为“基本本质”）看作个体事物，而 eidos 和 genos 则是“第二实体”（陈康译为“次级本质”）；而在《形而上学》第7、8两卷中，亚里士多德却认为 eidos 高于个别物体，个别物体次于 eidos，甚至直接称 eidos 为第一实体。陈康用“发生学”的方法，试图解释实体的“离存性”和“此性”（tode ti，这一个）是如何由个别事物转移到 eidos 那里去的。

陈康还注意到，质料这个概念是亚里士多德第一次引入哲学中的。可是，在《范畴篇》中亚里士多德没有提到“质料”这个概念，《形而上学》第5卷第8章也没有，只有到了第7、8两卷时才发现。陈康认为，现在能够满足“不述说一个主体”这个原则的不仅仅是“个体事物”，“质料”也同样能够充当最后的“主体”。[①]

基尔在“亚里士多德《形而上学》再思”一文中，总结性地评述了20世纪学者们围绕“形式”是普遍的还是个别的，质料作为运动变化的“主体/基质”还是“潜能”等问题而展开的种种争论。

弗雷德（Micheal Frede）、帕奇克（Günther Patzig）、厄文（Terence Irwin）等人认为“形式”是个别的，可以充当“第一实体”或“终极主体”。他们的正面证据是亚里士多德很多时候把 eidos 称为 tode ti（比如《形而上学》1017b23 - 26，1042a28 - 29，1049a35 - 36，1070a11 等）；负面证据是亚里士多德在《形而上学》Z. 13（1038b9 - 12，1038b34 - 1039a2）中明确地说没有任何一个普

① 汪子嵩、王太庆主编．“从发生观点研究亚里士多德本质论中的基本问题”，陈康：论希腊哲学．北京：商务印书馆，2011 年，第 280，297 - 298 页。

遍者是实体。而欧文(G. E. L. Owen)、博斯托克(D. Bostock)等人则主张“形式”是普遍的。他们最有力的证据是,亚里士多德明确宣称“定义是由普遍者和形式所构成的”(Z. 11, 1036a28 - 29),而否认个别事物可以被定义(Z. 10,1036a2 - 9,1039b27 - 1040a7)。而且,在《范畴篇》中亚里士多德是把 eidos 看作“第二实体”,它并非“终极主体”。

关于“质料”,基尔注意到,“质料概念似乎是同两个明显不同和各自独立的成问题的观念联系在一起的——原始质料概念既是终极的、无特征的主体/载体,属性偶然地属于它,它是一个不同于所有范畴存在的存在,持存于元素变化过程的始终;它又在本质上是潜能,孕含着存在,由现实性或形式来决定它是什么。”而“阿克利(J. L. Ackrill)则提请注意在这两种质料概念之间的张力和它同形式的关系。依据第一种概念,形式和质料的关系是偶然的,依据第二种概念,形式和质料的关系是本质的”。①

我们并不想站在双方哪一个的立场上来“解决”这些问题,只是试图澄清这些问题产生的原因。在我们看来,正是“哲学的第二次启航”导致了这些“亚里士多德主义”问题的产生。

首先,哲学的第二次启航的一个直接后果是“质料”地位的改变。亚里士多德通过目的因、动力因和形式因的合一,使得质料与形式的关系成为“潜能”与“现实”的关系。而在早期自然哲学那里,“质料”指的毋宁是一种运动的“主体”或“基质”。我们并不认为基尔和阿克利等人注意到的“质料”的两种不同含义同等地为亚里士多德所接受。

“质料”(hyle)概念虽然是亚里士多德第一次引进哲学中的,可是它的所指却相当古老,它差不多相当于早期自然哲学家们所说的“本原”或“元素”。亚里士多德在《物理学》中说“阅读古代学者的著作时使人感觉到,自然哲学家似乎只是同质料发生关系。”②在一个批评智者安提丰和早期自然哲学家们的

① 基尔,“亚里士多德《形而上学》再思”,《20 世纪亚里士多德研究文选》,聂敏里选译,上海:华东师范大学出版社,2010 年,第 472 - 500 页。

② 亚里士多德,《物理学》,194a19 - 20。

自然观的段落中,亚里士多德明确地把各种“元素”看作“质料因”。

有些人认为自然,或者说自然物的实体,就是该事物自身的尚未形成结构的直接材料……所以有些人主张存在物的“自然”是土,有人主张是火,有人主张是水,有人主张是其中的几个,有人主张是这四元素全部。他们无论把哪一个或哪些个元素理解为这样的东西,他们都主张这个或这些个元素就是实体的全部,而别的一切都只不过是它们的影响、状况或者排列而已;他们还主张它们都是永恒的(因为它们不会有丧失自己本性的变化),而别的事物则无休止地产生着和灭亡着。[①]

我们必须要注意到,在早期自然哲学家那里,这些元素或者“质料”乃是永恒的,它们是变化中不变的主体或基质(hypokeimenon, substratum/subject)。因此,基尔和阿克利等人看到的质料的这层含义,仅仅是早期自然哲学家们的观点,并非是亚里士多德本人的观点。因此,我们最好不要把亚里士多德的“三本原”学说看得过于重要,尤其不要把它看作亚里士多德自己的观点。在《物理学》的语境中,它最好被看作一种对早期自然哲学家们哲学观点的合理总结与建议。因为,“形式”和“缺失”仍然是附着在“质料”这个主体/载体上的某种可以变化的偶性,质料才是变化中不变的东西,[②]这仍然是早期哲学家们的观点。虽然“三本原”说也被看作对“运动”问题的一种解答,但是它与后面对运动的定义——作为潜能者的实现,乃是非常不同的。在“三本原”中质料是运动中不变的东西,而在“潜能者的实现中”,如果质料是作为潜能者,那么它其实是可以向着“现实”变化的。[③] 同样,在《形而

① 亚里士多德,《物理学》,193a10 - 29。

② 亚里士多德,《物理学》,190b24 - 191a5。

③ 亚里士多德,《物理学》,201a10 - 11。在 192a25 - 34 这段中,亚里士多德尽管提到作为“潜能”的质料是不可灭亡的,但是这里作为潜能的质料仅仅是指能够接受“形式”(各种偶性)的主体,质料“作为每一事物的原始基础,事物绝对地由它产生,并且继续存在下去”。这和第 2 卷中与“形式”(本质)相对的作为潜能的“质料”是非常不同的,因为运动被定义为“潜能者的实现”,如果“潜能”不产生变化,也就无所谓能够“实现”或者“运动”了,因此在这个定义中“质料”恰恰是能够产生变化的。

上学》Z3 中，把“质料”看作“主体”的那个段落，最好也被解读为是亚里士多德对早期自然哲学家们的一种批评。

我们认为，真正具有权威性的观点是他的“四因说”，“四因说”既是亚里士多德对早期自然哲学的一种总结，也包含了一种非常革命性的观点。而这主要是对他的老师柏拉图“哲学第二次启航”的激进推进。通常认为，亚里士多德是柏拉图“理念论”的一个重要反对者，根据是亚里士多德在《形而上学》A. 9(990b – 993a11)以及《尼各马可伦理学》(1096a12 – 1097a14)等段落提出了对理念论的质疑和批评，但是只要亚里士多德最终把 eidos 看作“目的”(telos)，他就仍然是一位柏拉图主义者，甚至是一位激进的柏拉图主义者。在柏拉图那里，eidos 的真实性问题一直是一个值得慎重考虑的问题，在《裴洞篇》中它仅仅被看作 logos 的一种假设，在《巴门尼德篇》的第一部分，“理念”以及具体事物如何“分有”“理念”等问题遇到了巨大的困难。而通过亚里士多德的决定性工作，通过动力因、目的因和形式因的合一，“形式”成了最终的“目的”，具体事物如何分有 eidos 的问题，现在成了一个作为“潜能”的“质料”如何向“现实”或“形式”运动的问题。可以说，亚里士多德的“四因说”大大地推进了哲学的第二次启航。哲学的第二次启航似乎不仅仅是降低了哲学的起点，它也改变了哲学的终点。

问题恰恰在于：eidos 能否成为严格意义上的“实体”，也就是“第一实体”。那些把 eidos 看作普遍者的学者们似乎拥有更加充分的理由。在存在论上，eidos 回答的是一个事物的“是什么”，[①]因此它是逻辑(logos)上的一个“谓词”。在《范畴篇》中，eidos 和 genos 被明确地称为“第二实体”，它们可以作为谓词来谓述“第一实体”。[②] 在逻辑学上 eidos 被看作 species 是完全正当的。那种试图区分 eidos 的逻辑学含义和形而上学含义的做法，完全没

---

① 亚里士多德，《物理学》，194626 – 29。

② 亚里士多德，《范畴篇》，1b15 – 18。

有什么根据。[1]

那些主张 eidos 是 tode ti 的学者们,无论理由看起来多么充分,都无法否认 eidos 可以作为一个“谓词”。而严格意义上的实体,也就是“第一实体”,它是“不再是谓词的主词”,或者是“终极的主体”。我们也只能在这种“终极主体”的意义上来理解第一实体的“个体性”。因此,这种第一实体的“个体性”并非感性意义上的个别性。[2] 在《范畴篇》中,亚里士多德并不是从可感的角度来理解作为第一实体的个体事物的,尽管“个别的人”和“个别的马”可以被我们的感官所感知。事实上,亚里士多德是从两种不同的“逻辑”关系(既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面),得出“第一实体”为个体事物的。这种意义上的“个体事物”或“第一实体”也就相当于

---

① 参见基尔,“亚里士多德《形而上学》再思”,《20 世纪亚里士多德研究文选》,聂敏里选译,华东师范大学出版社,2010 年,第 483 - 484 页。在基尔看来,John Driscoll 区分了《范畴篇》的 eidos 和《形而上学》Z 卷中的 eidos,认为《形而上学》中的 eidos 不是一个范畴类型的 species,比如人或马。因此,这可以回应 Z. 13 亚里士多德对普遍者不是实体的论断,从而可以挽救作为普遍者的实体。但是这种区分既缺乏语文学和逻辑学,也缺乏存在论上的根据。

② 关于个体化原则的问题一直是亚里士多德主义哲学中一个非常复杂和困难的问题。根据迈蒙尼德的看法,亚里士多德是这样来回答这个问题的。亚里士多德把事物分为月上天和月下天事物,而月上天事物的质料和月下天事物的质料是不同的。造成月下天每一个物种内每个个体间差别的原因在于:质料在混合过程中的变化。共同的质料首先接受了四种不同的形式,通过四种形式,质料就转换成了构成事物的元素。复合物的差别就在于水、火、土、气这四种元素在混合中的差别和变化。依靠各种不同的混合,就产生了接受不同形式的秩序,从而产生了事物间的差异。那么,对于月上天的天体,是什么使它们的基质个体化,从而使一个天体只接受这种形式,而不接受别的形式呢?亚里士多德认为天体的运动使它们的形式产生了区别。而天体的位置及秩序和运动皆出于自然的必然性,而非某种偶然原因的结果或神意的安排。可是,在迈蒙尼德看来,亚里士多德关于自然必然性和世界永恒性的论证并非无可质疑。与对月下天事物的正确解释不同,亚里士多德对于月上天事物的论述大多属于猜测。迈蒙尼德以及摩西的信徒们更愿意相信这一切皆是神意的安排。不过考虑到迈蒙尼德在其他场合的不同论述,这似乎并非是他本人在这个问题上的最终见解。如果说亚里士多德对运动和世界永恒性的论证存在问题,那也并不必然证明神创论就是正确的。相反,这种“辩证法”反而使神成了无知的避难所。以上参见迈蒙尼德,《迷途指津》第 2 篇,第 19 章,第 22 章,傅有德,郭鹏,张志平译,山东大学出版社,2000 年,第 280 - 287、294 - 295 页。我们认为,元素的混合尽管可以说明不同种类事物之间的区别,因为共同质料是接受了四种不同的形式而产生了元素的区别,但这似乎很难说明同种类事物内个体之间的区别。比如,根据是否有“理性”,我们可以区别人与动物。可是作为有理性的动物,苏格拉底和柏拉图在这里是无法区分开的,他们之间的区别也仅仅在于偶性的差异。但是,“个别的人”作为第一实体,他们的个体性差别不可能是偶性之间的不同。因此我们必须区别作为终极主体的第一实体和作为某个 species 成员的个体。在莱布尼茨看来,后者意义上的“个体”其实只是“最低 uospecies”,它仍然具有某种普遍性。参见莱布尼茨,《人类理智新论》下册,陈修斋译,北京:商务印书馆,2010 年,第 297 - 298 页。

“本原”,因为“本原”就是“不再是谓词的主词”。[①] 无论亚里士多德哲学如何背离了早期自然哲学,在把本原或实体看作“终极主体”这一点上他们仍然保持了一种根本的一致性。

那些把 eidos 看作“终极主体”或“第一实体”的人似乎还必须承担一种非常糟糕的后果,那就是“哲学的第二次启航”最终导致了“存在”本身的遗忘,无论他们是否意识到这一点。因为,一旦把 eidos 看作最终的实体,eidos 就由一个“谓词”——它一开始甚至仅仅是 logos 的一种假设,上升到不再是假设的“本原”。Eidos 就由存在的影子变成了存在本身。哲学的第二次启航似乎并没有比第一次启航更加成功,如果说哲学的第一次启航是因为鲁莽和缺乏工具,那么哲学的第二次启航就是彻底地误入歧途,它完全是在“水中捞月”。这差不多是对哲学最大的一种反讽。

如果要避免这种极具反讽性的后果,一种更审慎的做法是:仅仅把“理念论”看作一种“工具论”,“理念”仅仅是通达“存在”的一种更审慎的方法,这其实更加符合哲学第二次启航的原意。就算柏拉图和亚里士多德说一个事物的“形式”就是它的本质,这也无非是给我们提供了一种理解事物本身的“思路”而已:表面就是核心,它远非什么形而上学教条。因此,我们非常怀疑,在柏拉图和亚里士多德那里是否真的存在一种关于“理念论”的形而上学。

## 第四节　以“权力意志”为基本视野的一种尝试性解释

亚里士多德说:“最崇高的知识所研究的应该是那类最崇高的主题。”[②] “实体”(ousia)作为“存在之存在”或“存在的核心意义”属于那类最崇高的主题,因此对它的研究可以冠以“神学”这一殊荣。亚里士多德对这一主题

---

① 亚里士多德,《物理学》,189a30 - 32。

② 亚里士多德,《形而上学》,1026a22 - 23。

的不同思考,构成了西方思想悠远而又隐秘的朝圣之路;它影响深远却又鲜有人见。形而上学主题的崇高性天然地构筑了一道思想的樊篱,它把种种仰视它的目光阻挡在外,而只允许那些勇敢地走进它"内部"的人一睹真容。尼采的"权力意志"思想作为一种对世界最内在的解释,可以为我们理解亚里士多德的"实体"理论提供一种基本的可能性视野。本章就致力于这种理解,当然本章的这种理解也仅仅是尝试性的。我们这一努力或尝试包括:把思想的"主谓逻辑"理解为一种基本的"权力意志"现象,正是因为迷信"主谓逻辑"这种思想的"先验语法",我们发明了"主体"、"实体",才把对存在的思考转换成对"原因"的思考,因此所谓"本原"或"第一因"不过是一种"最富精神性的权力意志,一种创世的意志"的体现。所以,亚里士多德关于"实体"问题的思考背后那种隐蔽的"原则",也就是"权力意志"。

我们可以看到,当亚里士多德从"本原"出发来思考"自然",并且把"实体"理解为"主体"时,他仍然和早期的自然哲学家们保持了一种根本的一致性。他和早期自然哲学家们的分歧更多地是在理解存在的"方法"上,而关于质料和形式的种种"学院派"争论也仅仅是"哲学的第二次启航"所产生的某种可能性后果。比那些"亚里士多德主义"的学院派纷争更加重要的,是去理解亚里士多德哲学和早期自然哲学的那种根本一致性。

事实上,亚里士多德的"四因说"不过是对"本原"问题的一种回答。无论亚里士多德的"质形论"和苏格拉底以前的自然哲学家们的理论有何不同,只要他们都是从"本原"(arche)出发来理解"自然",那么他们的思想就在这一点上构成了一种根本的一致性。不仅仅亚里士多德,柏拉图仍然也把"善的理念"理解成"本原"(arche)。[1] 对于希腊哲人而言,"本原"(arche)既是万物的开端(begining),也是统治万物的"原则"(principle)。它可以被恰当地称为"第一因"。这种"第一因"当然也就是"终极的主体",或者"第一实体"。

① 柏拉图,《理想国》,511B－C,533C－D。

我们应该如何理解"第一实体"或"这个"(tode ti)的那种绝对主体性地位呢？我们为何总是从"本原"或"原因"出发来思考事物呢？亚里士多德固然没有把"主体"(hypokeimenon)的那种主体性归为"我思"或任何主观的、属人的东西,然而只要他仍然是由"思想"出发去把握"存在",我们就有理由考察他的"思想"与"存在"是否同一的问题。一个基本事实是:亚里士多德是由"既不可以用来述说一个主体,又不存在于一个主体里面"这种主谓"逻辑",才得出了"第一实体"是"这个"(tode ti)。这样,对"第一实体"或"这个"(tode ti)的那种绝对主体性作一种思想"内在的"解释就完全是正当的了。而尼采的"权力意志"思想则可以为我们理解"第一实体"这种绝对的主体性提供一种基本的视野。

尼采的"权力意志"思想堪称一种科学的世界观。从这种观点看来,我们逻辑和语言中的"主谓关系"是一种基本的"权力意志"现象。通过"主谓关系",主词就获得了之于谓词的一种主体性地位,这是一种基本的支配与被支配、统治与被统治的关系。正是通过逻辑和语言中的这种"主谓关系",我们才发明了"实体"、"主体"、"我"等,"存在"才处处被思考为、调换为"原因"。在这个过程中,我们正是把自己的"权力意志"投射到了"存在本身"身上。

尼采曾一针见血地指出"我们"的"理性"仍然迷信这种逻辑"语法"。

理性偏见强制我们提出了统一性、同一性、持存、实体、原因、物性和存在,在一定程度上使我们陷入错误之中,迫使我们犯错误……在这里,是我们的语言为错误做持久的辩护。从起源上说,语言属于心理学最萎缩的时代:当我们意识到语言形而上学的基本假设——用德语说就是理性(Vernunft)——时,我们就进入了一种最严重的崇拜活动之中。它举目所见,皆为行为者和行为:它相信作为原因的意志,相信"我",相信作为存在的我,相信作为实体的我,它把对于我——实体的信仰投射到所有事物上去——它就这样第一次创造了"物"的概念……存在处处被思考为、调换为原因。从"我"

的概念中才产生出、派生出“存在”的概念……我担心我们摆脱不了上帝，因为我们还相信语法……①

我们之所以迷信我们的逻辑和语法，不过是因为我们崇拜自己的“权力意志”。只要我们还迷信我们的逻辑(logos)——它的基本结构被柏拉图称为“主谓”式的，那么我们就会从“本原”或“原因”出发来理解“自然”。作为绝对主体的“第一因”或“这个”(tode ti)不过是一种最高的权力意志的体现。正是这种最高的“权力意志”产生了“实体”、“主体”，以及“这个”(tode ti)，自然才被思考为“本原”。而在尼采看来，自然本身乃是“无度的挥霍，无尺度的漠不关心，无目的和思虑，无同情和公正，既富有而又沉闷和无信心”。② 因此，“本原”或“原因”只是我们的“思想”或“理性”的产物。

如果不是基于这种权力意志，我们的思想还会如是思考，我们的语言还会如是言说吗？只要“主谓关系”还是我们思想和语言中的基本关系，我们思想和语言的一个基本事实就是：它们不过是一种基本的“权力意志”现象。

如果“本原”(arche)不过是一种“第一因”的意志，一种最富精神性的权力意志的产物，那么亚里士多德思考“自然”与“实体”的那种思想原则也就是“权力意志”。哲学家从自己的权力意志出发，才为自然与存在设立了种种“本原”或“原因”。这就是“形而上学”。西方形而上学的历史可能比海德格尔所设想的要更加古老，其实它从“本原”就已经开始了。从这个角度来看，哲学的第二次启航不过是哲学第一次启航的一种“理性”(logos)的自觉。

---

① 尼采，《偶像的黄昏——或怎样用锤子从事哲学》，李超杰译，北京：商务印书馆，2009年，第25-26页。

② 尼采，《善恶的彼岸》，宋祖良，刘桂环译，漓江出版社，2000年，，第1章，格言9，第145页。

第四章

chapter 4

# 实体与样式:对斯宾诺莎哲学的一种思考

在斯宾诺莎哲学中"实体"(substantia)与"样式"(modus)是一对非常核心的概念,斯宾诺莎认为,他所有的哲学结论都是从这两个概念的界说中推论出来的。[1] 而这二者之间的复杂关系也构成了斯宾诺莎哲学的基本张力。

斯宾诺莎是这样来界说"实体"的:"实体(substantia),我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之,形成实体的概念,可以无须借助于他物的概念。"[2]而他把"样式"界定为:"样式(modus),我理解为实体的分殊(affectiones),亦即在他物内(in alio es)通过他物而被认识的东西(per alium concipitur)。"[3]

这样,根据许多学者们的看法,"实体"与"样式"之间既有一种本体论上的差异,也有一种认识论上的差异。在本体论上,实体是"在自身以内"的,因此它是"自因"(causa sui),它不依赖其他事物而存在。而样式则是"在他物内"的,因而它依赖于他物而存在;从认识论上来看,实体是"通过自身而被认识的",因此这表达了一种"唯理论"的原则;而"样式"是"通过他物而

① 《斯宾诺莎书信集》,第4封信,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,1996年,第14页。

② 斯宾诺莎,《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,2009年,第1部分,界说(3),第3页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,界说(5),第3页。

被认识的”,这表达了一种“经验论”的原则。[①]

尽管“实体”与“样式”之间存在着差异,然而实体与样式之间并不是处于某种单纯的外在性之中,因为在斯宾诺莎看来,“实体”或“神”是万物的“内因”,万物都在神以内,都依靠神而存在。[②] 这样,在神与样式之间还存在一种内在统一性。实体与样式之间的这种统一性表现在:每一个样式都“表现”(express)了神的某种属性,而每一属性则又是神的永恒无限本质的某种表现。[③]

这样,“实体”与“样式”之间就存在着一种既统一又差异的复杂关系。具体说来,这种复杂性表现在:

一方面,由于“样式”表现了神或神的永恒无限的属性,所以在“样式”的观念中也就包含了关于神或神的永恒无限本质的充分观念(adequate idea)。

斯宾诺莎《伦理学》第2部分,命题45是这样的:“一个物体或一个现实存在的个体事物的观念必须包含神的永恒无限的本质。”而斯宾诺莎对这一命题的证明是这样的:因为每一个体事物都以神为原因,所以都包含了神的

---

① 关于唯理论(rationalism)与经验论(empiricism)之间的区别,我们可以参照康德的看法。康德曾把它们看作“柏拉图主义与伊壁鸠鲁主义的对立”。在论述“纯粹理性的历史”这一部分中,康德曾对历史上形而上学在最重要的理念方面的差别进行考察。形而上学历史上这些革命性“理念”的区别也就相当于唯理论与经验论的区别。康德分别从理性知识的对象,理性知识的起源,以及方法三个方面进行了考察。在对象方面,伊壁鸠鲁主义主张“只有在感官对象中才有现实性,所有其他东西都是想象”,反之柏拉图主义学派却说“在感官中的无非是幻相,只有知性才认识最真实的东西”。在知识的起源方面,则有“这种知识是从经验中派生出来的呢,还是不依赖于经验而在理性中有其来源”之间的争论。在方法论方面,则有自然主义和科学性的方法的区别。经验论者仅仅相信日常的理性的作用,而遵循科学性的方法的人要么是独断论的,要么是怀疑论的。(参见康德,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004年,B499-500,B880-884。)如果我们以康德以上观点为标准,那么在“认识论”上我们可以把斯宾诺莎哲学中“实体”与“样式”之间的区别看作“唯理论”与“经验论”之间的区别。从对象、来源与方法三个方面,我们都可以看到“实体”与“样式”之间的明显区别。从对象来看,实体显然是理性直观的对象,而样式是经验的对象;而从来源来看,实体是“在自身内,通过自身而被认识的”,样式则是“在他物内,通过他物而被认识的”;从方法来看,显然目测就能够观察太阳、月亮的大小,而认识实体则需要理智的直观或者推理。因此我们认为斯宾诺莎的“实体”与“样式”,从认识论上来说分别体现了“唯理论”与“经验论”的原则。

② 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题15,命题25等,第15、26-27、29、36页等。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,界说(6):神,我理解为绝对无限的存在,亦即具有无限多属性的存在,其中每一属性各表示(express)永恒无限的本质。命题25绎理:特殊的事物只不过是神的属性的分殊,也就是以某种一定的方式表示神的属性的样式。

永恒无限属性。[①] 接下来，命题46与命题47分别是“对于每一个观念所包含的神的永恒无限的本质的知识是正确的和完满的”，“人的心灵具有关于神的永恒无限的本质的充分观念”。[②] 在《伦理学》第5部分，从命题22一直到最后命题42，斯宾诺莎充分展示了人的心灵对神的这种认识，指出了人的最高幸福就在于第三种知识，或在于对神的理智的爱。[③] 这是斯宾诺莎哲学的唯理论面相。

另一方面，斯宾诺莎认为，虽然那些无限的样式是必然出于神的某种属性的绝对本性，可是有限的样式不是出自神或神的永恒属性，它们的存在及动作只是被其他有限样式所决定。[④]

每个个体事物或者有限的且有一定的存在的事物，非经另一个有限的且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作，而且这一个原因也非经另一个有限的，且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作；如此类推，以至无穷。[⑤]

斯宾诺莎在这个命题的证明中指出，万物的存在及动作皆出于神，可是有限的事物不能为神的任何属性的绝对本性所产生。因为有限的事物它们的“本质”并不必然包含“存在”，而出于神的绝对本性的东西则是必然存在的。“所以任何有限之物，不是出自神，必是自神的某种属性而出，就这种属性被看成处于某种样式的状态而言”。有限之物的存在及动作总是被另一个有限之物所决定，而后面这一原因也必被另一原因所决定，如此以至无穷。[⑥]

① 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题45，第85页。

② 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题46，47，第85－86页。

③ 斯宾诺莎，《伦理学》，第5部分，命题22－42，第254－267页。

④ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题23，命题28，第25－26－27－28页。从斯宾诺莎的一些论述来看，无限的样式主要指运动与静止，宇宙整体，以及理智。参见洪汉鼎，《斯宾诺莎哲学研究》，人民出版社，1997年，第335－341页。

⑤ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题28，第27－28页。

⑥ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题28证明，第28页。

正是因为有限样式不是出于神或者神的永恒无限的属性，而是被另外一个有限之物所决定，所以斯宾诺莎认为人的心灵并不具有关于外界物体及自身的充分观念，而且人只能通过与外物的感触来获得认识。

《伦理学》第2部分，从命题14到命题31表达了斯宾诺莎哲学的这种经验论原则。其中命题19是："人的心灵除了通过人的身体因感触而起的情状的观念以外，对于人身及人身的存在无所知觉。"命题23是："人心只有通过知觉身体的情状的观念，才能认识其自身。"这两个命题表达了一种非常彻底的经验论原则：人的认识只能源于经验，或者外来的刺激。接下来，命题24与命题25分别是："人心不包含有对于组成人体的各部分的正确知识。""人体中任何一个情感或情状的观念不包含对于外界物体的正确知识。"斯宾诺莎的论证是，人既然只能通过外界的刺激或经验来认识自己及外界事物，可是人的感触总是有限的，人只能以一种特定的方式感知某些特定的事物，而外界物体的数量则是无限的，因此人不可能有关于自身及外物的充分观念。这是经验论所导致的一种不可知论。[①]

简言之，斯宾诺莎的形而上学及其认识论的"复杂性"在于：从每一特殊样式都表现了神的某种永恒无限本质而言，人的心灵能够具有关于神的永恒无限本质的充分观念；而从人作为一个特殊样式，因此只能"在他物内，通过他物而被认识"而言，人的心灵只能具有关于他物及自身的不充分观念。[②]

这样，在斯宾诺莎哲学中，我们就既可以发现一种彻底的唯理论，也可以发现一种彻底的经验论。而这二者之间的关系则根植于"实体"与"样式"之间的复杂关系。因此，只有理解了"实体"与"样式"，我们才能充分地理解斯宾诺莎哲学中的经验论与唯理论之间的真正关系。

在目前学术界，对"实体"与"样式"之间关系的理解大致有三种看法。

---

① 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题14－31，第61－73页。

② 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题19、23－31，这些命题表达了斯宾诺莎哲学中的一种经验论及所导致的不可知论。第2部分，命题44－47，第5部分命题22－42则表达了斯宾诺莎哲学中的那种唯理论，人心作为神的永恒无限本质的分殊，必然具有神的无限本质的充分观念。

一种是亚里士多德主义的,一种是黑格尔主义的,另外一种则是以德勒兹为代表的表现主义(expressionism)。下面就让我们来看看这三种不同的解释及其各自的问题所在。

## 第一节　亚里士多德主义的解释

实体是在自身以内并通过自身而被认识的东西,而样式则是在他物内,并通过他物而被认识的东西。因此实体是独立的(independent),而样式则是附属于实体的。

在 Valtteri Viljanen,John Carriero 等学者看来,斯宾诺莎哲学中的"实体"与"样式"之间的关系就相当于传统哲学中,尤其是亚里士多德哲学中的"实体"与"偶性"(accident)之间的关系。

基本的问题似乎是关涉到何谓在自身内或在他物内? 我认为斯宾诺莎在这里给我们提供了他对于实体与偶性之间的古典区分的理解。在亚里士多德主义传统中,一个偶性是一种不能依赖于自己而存在,而需要某物(最终是一个实体)作为一个主体(subject),并在其中存在的实在;因此偶性被称作附属于(inhere)主体的,而实体是维持存在(subsist)的实在(entities)。

……当斯宾诺莎说实体是在自身以内,而样式是在他物内时,他是在向思考事物与其属性的传统方式表达敬意:那些事物,也就是实体,并不存在于其他任何事物内,而是本体论上自立的(self - supporting);而那些样式或分殊(modes or modifications)——斯宾诺莎对于偶性的词汇(gloss),是存在于或属于某物,也就是实体的。[1]

斯宾诺莎本人在一些地方也的确把"样式"和"偶性"(accidents)相混

① The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics, Edited by Olli Koistinen, Cambridge University Press, 2009, pp. 57, pp. 59 - 60.

同，认为除了实体和偶性之外，绝无任何东西存在于自然或理智之中。而且按照本性，实体先于偶性，偶性离开了实体既不能存在也不能设想。[①]

Jonathan Bennett 也是根据传统的亚里士多德主义来看待斯宾诺莎的"实体"的。在他看来，斯宾诺莎"实体"这个概念的"基础性观念"就是具有性质的或者是谓述的主词。[②]

如果我们仅仅停留在"实体"与"属性"（attributes）之间的关系上，那么 Jonathan Bennett 的这个观点还是有道理的。因为无论是在亚里士多德，还是在斯宾诺莎哲学中，"属性"都是"谓述"实体本质的性质，而实体则是主词或主体。可是，当我们把目光延伸到实体与样式之间的关系时，这种传统的亚里士多德主义的解释就明显不合适了。

亚里士多德的实体与偶性之间的确具有这样一种关系，亦即：实体是不依赖于他物而存在的，而偶性则是依赖于实体的。在这点上斯宾诺莎的"样式"的确也是依赖于"实体"的，然而这并不表明斯宾诺莎哲学中的"实体"与"样式"就相当于亚里士多德哲学中的"实体"与"偶性"。在我们看来，它们之间至少存在着如下几点重要区别。

首先，在数量上，亚里士多德的"个体事物"或"第一实体"是"多"，而斯宾诺莎认为神是唯一的。在《范畴篇》中，亚里士多德认为"个体事物"才是"第一实体"，因为根据一种"谓述"关系，个体事物是不能"谓述"他物，而只能被他物所谓述的主体。因此有多少个体事物也就有多少个第一实体。而在斯宾诺莎看来，实体只有一个。"除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。"[③]

其次，在斯宾诺莎看来，"个体事物"属于具体的样式或实体的分殊，"个体事物我理解为有限的且有一种确定的存在的事物。"[④]因此，在斯宾诺莎哲

---

① 《斯宾诺莎书信集》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996 年，第 8－9、14－15 页等。

② Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1984, p. 55.

③ 斯宾诺莎，《伦理学》，第 1 部分，命题 14，第 14 页。

④ 斯宾诺莎，《伦理学》，第 2 部分，界说（七），第 45 页。

学中,个体事物恰恰不是实体,而是实体的一种有限的样式。而这和亚里士多德把个别事物看作"第一实体"有着根本的不同。就像 E. M. Curley 所正确批评的那样,在斯宾诺莎哲学中"样式"是众多的"个别事物",把它们作为命题的谓项是"错误的逻辑类型"。①

最后,在斯宾诺莎哲学中,实体与样式之间具有一种表现主义(expressionism)的关系,也就是说任何"样式"作为实体的分殊,它们都体现了神的某一属性。而亚里士多德哲学中偶性仅仅依存于实体,但它并不表现实体,实体与偶性之间并不存在一种表现主义的关系。

因此,考虑到以上三种重要的区别,我们认为,就算是斯宾诺莎的"实体"具有亚里士多德主义的某种基本特征,也不能把斯宾诺莎的"实体"与"样态"之间的关系理解为亚里士多德主义的"实体"与"偶性"之间的关系。

## 第二节　黑格尔主义的解释

黑格尔根据自己的哲学观点对斯宾诺莎哲学做了一种批判性的分析,他一方面把斯宾诺莎捧的很高,另一方面也贬的很低。在《哲学史讲演录》中,黑格尔说:

> 斯宾诺莎是近代哲学的重点:要么是斯宾诺莎主义,要么不是哲学。②

而且,"要开始研究哲学,就必须首先作一个斯宾诺莎主义者"。③ 然而,黑格尔说这番话是有条件的,因为在他看来,斯宾诺莎哲学是缺乏"精神"的,它还停留在一种僵化的片面性之中。这尤其体现在斯宾诺莎对于"实体"与"样式"的理解中。

黑格尔指出,斯宾诺莎的"实体"一元论思想是源于犹太教的,而万物都

---

① 戴安娜·斯坦伯格,《斯宾诺莎》,黄启祥译,中华书局,2002 年,第 31 页。

② 黑格尔,《哲学史讲演录》,第 4 卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995 年,第 100 页。

③ 同上书,第 101 页。

统一于神则是一种东方式的思想。斯宾诺莎的"神"就相当于爱利亚派的"存在"(on)。[①] 在黑格尔看来,是斯宾诺莎首先把这种东方思想纳入到西方哲学之中,并给西方思想带来了一种深刻的统一性的。

斯宾诺莎作为一个犹太人,完全抛弃了存在于笛卡尔体系中的二元论。他的哲学在欧洲说出了这种深刻的统一性。这种统一性,精神,无限者与有限者在神中合一,而并不把神看成一个第三者,乃是东方的流风余韵。东方的绝对同一观被他采取和纳入了欧洲的思想方式,特别是欧洲的哲学,尤其是直接纳入了笛卡尔哲学。[②]

黑格尔一方面相当欣赏斯宾诺莎把"实体"或"神"看作唯一的绝对无限者这一点,认为斯宾诺莎思想的伟大之处在于能够舍弃一切确定的、特殊的东西,仅仅以唯一的实体为归依,仅仅崇尚唯一的实体;然而,黑格尔接着又指出了斯宾诺莎"实体"概念的不足。这种不足首先在于斯宾诺莎的"实体"是僵化的,没有生命和"精神"的。[③]

应当承认斯宾诺莎主义的这个理念是真实的,有根据的。绝对的实体是真的东西,但还不是完全真的东西;还必须了解成自身活动的、活生生的,并从而把它规定为精神。斯宾诺莎主义的实体是普遍的实体,因而是抽象的规定;我们可以说,这是精神的基础,但并不是绝对地常存在底下的根据,而是抽象的统一体,这种统一就是在自身之内的精神。如果老是停留在这种实体那里,那就达不到任何发展、任何精神、能动性了。他的哲学讲的只是死板的实体,还不是精神;我们在其中并不感到自如。神在这里并不是精神,因为他不是三位一体的神。实体仍然处在死板的、僵化的状态中,缺少波墨的源泉。[④]

---

① 黑格尔,《哲学史讲演录》,第4卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995年,第101页。
② 同上书,第95页。
③ 同上书,第103页。
④ 同上书,第102页。

在黑格尔看来,由于斯宾诺莎的“实体”是缺乏“精神”的,所以它还处在一种僵化的、死板状态中,而这就导致他是无法真正理解“实体”与“样式”之间的关系的。黑格尔的批评是,斯宾诺莎由于把一切都归结于神,所以就把个别事物看作不真实的东西,而且他也并没有论证具体事物是如何从实体中推演出来的,这些正是斯宾诺莎哲学的缺点。

事物和意识的一切差别和规定全都只是回到唯一的实体里面,所以可以说,在斯宾诺莎的体系里,一切都只是被投进了这个毁灭的深渊。但是没有任何东西跑出来;他所说的特殊的东西只是从表象里找出来、拾起来的,并没有得到论证。如果得到论证的话,斯宾诺莎就必须把它从他的实体中推演出来,引申出来;实体并不能展开自身,那是生命、精神的事情。这种特殊的东西只是被他看成绝对实体的分殊,本身并没有什么实在的东西;对它做出的事情只是剥掉它的规定和特殊性,把它抛回到唯一的实体里面去。这是斯宾诺莎哲学不能令人满意的地方。[①]

因此,黑格尔认为在神与万物的关系上,斯宾诺莎甚至远远没有达到波墨的高度。而且,在黑格尔看来,斯宾诺莎对于实体,属性和样态的规定可以更确切地被表述为“普遍者、特殊者和个别者”之间的关系。

实体是凭自身而被理解的;属性不是凭自身而形成的,而是与理解的理智有一种联系,但是理智却在属性中理解到本质;样式是有限的,并不被理解为本质,而是凭借他物并在他物中的。——上面这三个规定特别重要;它们相应于我们以更确定的方式做出的那种区别,即普遍者、特殊者和个别者……具体的普遍者是实体;具体的特殊者是具体的种。圣父和圣子是特殊的,但他们各自包含着神的整个本性(只是在一个特殊形式下)。样式是个别者,是与他物发生外在联系的有限者本身。因此斯宾诺莎是往下降的;

① 黑格尔,《哲学史讲演录》,第4卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995年,第102-103页。

样式是干瘪的东西。斯宾诺莎的缺点就在于把第三个只理解为样式，理解为恶劣的个别性。真正的个别性、个体性、真正的主观性并非只是远离普遍性的绝对特定者，而是绝对特定的自为存在者，是仅仅由自己规定自己的。[①]

由于斯宾诺莎把样式或具体的有限事物理解为不真实的东西，而把神或实体看作唯一真实的存在，所以针对那些把斯宾诺莎主义看成是“无神论”的指责，黑格尔认为可能恰恰相反，斯宾诺莎主义不是无神论，而是“无世界论”。[②]

在实体与样态的关系上，黑格尔尽管认为斯宾诺莎的“实体”是僵化的，没有精神的，“样态”则是不真实的、恶劣的个别性。可是，黑格尔还是在斯宾诺莎的体系里发现了具有“辩证”意义的思想。

黑格尔认为斯宾诺莎的“自因”是一个完全具有思辨性的概念，因为它包含了思想与存在的同一，它扬弃了外因，达到了原因与结果的统一。[③] 可是在黑格尔看来，遗憾的是，斯宾诺莎并没有进一步发展这种具有思辨性的思想，致使他的实体仍然停留在一种僵化的状态。

自因是产生作用、分离出一个他物的原因；而它所产生出来的东西就是它自身。在产生当中它同时扬弃了差别；它把自身设定为一个他物，这是一种堕落，而同时又是对这种损失的否定。这是一个完全具有思辨性的概念。我们的表象总以为原因产生出某种东西，结果是一种与原因不同的东西。这里正好相反，外因直接被扬弃了，自因只是产生出自身；这是一切思辨概念中的一个根本概念。这是无限的原因，在无限的原因里面原因与结果合一了。如果斯宾诺莎进一步发展了 causa sui（自因）里面包含的东西，他的

---

① 黑格尔，《哲学史讲演录》，第 4 卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995 年，第 106 页。

② 同上书，第 99、113、129 页。

③ 同上书，第 104 页。黑格尔把斯宾诺莎的“本质”看作“概念”，而“自因”是它的本质就包含了存在，所以黑格尔才说在自因这个概念的界定中，“思想与存在的统一是一开头就立刻提出来了（本质是普遍的，是思想）”。

实体就不是死板的东西了。[①]

在对“样式”及其与实体的关系上，黑格尔也看到了斯宾诺莎具有辩证思想的东西。他很推崇斯宾诺莎“一切规定都是否定”这个命题，[②]当然在黑格尔看来斯宾诺莎仅仅表达了否定性的一个方面，而没有看到“否定之否定”就是“肯定”。

斯宾诺莎有一个伟大的命题：一切规定都是一种否定。确定的东西就是有限的东西：对于任何东西，包括思维（与广延相对立）在内，都可以说，这是一个确定的东西，所以自身中包含着否定；它的本质是建立在否定上的。因为只有神是积极的、肯定的，所以其他的一切都只是变相，并不是自在自为的存在者；所以只有神是实体……斯宾诺莎的进程是正确的，但是个别的命题却是错误的，因为它只表达了否定的一个方面。从另一方面说，否定就是否定的否定，因而是肯定。[③]

在黑格尔看来，正是因为斯宾诺莎没有真正理解“否定”，没有理解“否定之否定就是肯定”，所以他才把样式看成单纯的否定性，而把一切实在性都归于神。这既造成了斯宾诺莎哲学中的“神”是没有“精神”的，也使得一切样式或个别事物都成了不真实的存在，于是斯宾诺莎主义成了“无世界论”。

经过黑格尔的解释，斯宾诺莎成了一位前黑格尔主义者，一位并不成功的辩证法先驱。尽管斯宾诺莎的“自因”以及“一切规定都是否定”包含了对实体与样式，以及它们之间关系的某种辩证理解，但是他毕竟没有走出决定性的那一步，而使实体成为精神，使样式成为具有精神性的个体，仅仅停留在了一种前辩证法的形而上学僵化之中。我们应该如何看待黑格尔的这种

---

① 黑格尔，《哲学史讲演录》，第4卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995年，第104页。

② 关于这个问题的具体考证，可以参见洪汉鼎“斯宾诺莎‘一切规定都是否定’考释”，《斯宾诺莎哲学研究》，人民出版社，1997年，第735–751页。

③ 黑格尔，《哲学史讲演录》，第4卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995年，第100页。

批评与解释呢?

在对实体与样式的关系的理解上,斯宾诺莎与黑格尔之间的差异或许取决于他们二人对基督教的不同态度。如果我们把斯宾诺莎作为一个反基督教思想家来看,那么黑格尔在很大程度上可以称为一位基督教哲学家。①

黑格尔首先批判斯宾诺莎的“实体”是没有“精神”的,他说:“神在这里并不是精神,因为他不是三位一体的神。”②从某种角度来看,黑格尔的这个说法是对的,因为斯宾诺莎的“神”的确不是三位一体的神。斯宾诺莎坚决反对神有位格(persons),以及任何形式的人神同形论。③

另外,黑格尔批判斯宾诺莎主义是“无世界论”,因为斯宾诺莎的“样式”不是具有“精神”的真正的个体。而就像黑格尔说的那样,“通过基督教,在近代世界里,精神里面彻底出现了具体的个体性。”④而斯宾诺莎的“样式”当然不是这种基督教所催生出的“具体的个体”,这点黑格尔的看法也是对的。

黑格尔从他的基督教“精神”立场出发,赋予了“普遍者、特殊者和个别者”之间一种辩证的、历史的联系。然而,斯宾诺莎的“实体”与“样式”中是没有这种基督教“精神”的,因而它们之间也没有那种“历史”的关系。斯宾诺莎的实体或神是永恒的,它不是时间或绵延,而且神就是自然本身,所以它和样态之间的关系不是时间性的。或者,对于斯宾诺莎而言,“存在”和“时间”之间没什么本质性关联。⑤

而且,斯宾诺莎的“属性”是“广延”和“思想”,尽管它们都表现了神的永恒无限的本质,但是它们不是黑格尔说的“特殊者”,因为黑格尔认为“圣父和圣子是特殊的,但他们各自包含着神的整个本性”。⑥ 斯宾诺莎虽然说

---

① 关于黑格尔哲学中的基督教精神,参见卡尔·洛维特,《从黑格尔到尼采》,李秋零译,三联书店,1996 年,第 416 页等。

② 黑格尔,《哲学史讲演录》第 4 卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995 年,第 102 页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 15 附释,第 15 页。

④ 黑格尔,《哲学史讲演录》第 4 卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995 年,,第 102 页。

⑤ 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 24 绎理,第 26 页。

⑥ 黑格尔,《哲学史讲演录》第 4 卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995 年,第 106 页。

神具有无限多的属性,但我们没有在其中找到基督教的圣父与圣子。

因此,从某种意义上来说,黑格尔似乎在用斯宾诺莎所竭力批判和反对的观点来反驳斯宾诺莎本人。也正是因为如此,我们才认为黑格尔的斯宾诺莎批判或解释是不能令人满意的。黑格尔并没有足够严肃地看待斯宾诺莎本人的神学批判及其意义,尽管他看到了斯宾诺莎"正式地退出了犹太人的团体,但是并未改信基督教"[①]这一历史事实。

## 第三节　表现主义的解释

德勒兹(Gilles Deleuze)认为斯宾诺莎的哲学是一种表现主义(expressionism)。根据斯宾诺莎关于实体、属性与样式的区分,可以有两重"表现"关系。首先是"实体"在其"属性"中表现自身,其次是"属性"在其所属的"样式"中表现它们自己。德勒兹说:

实体首先在它的属性中表现自己,每一个属性表现一种本质。但是属性也依次表现它们自身:它们在其所属的样式中表现自己,每一个这样的样式表现属性的一种分殊。就像我们会看到的那样,第一层次的表现一定要被理解为真正的实体本质的构造(constitution),这差不多是一种谱系(genealogy)。第二个层次的表现一定要被理解为具体事物的真正创造(production)……表现不是自我创造的,它是在第二个层次上才变得这样的,也就是属性依次表现自身。反之,表现作为创造乃是基于一种在先的表现(a prior expression)。上帝在其结果(effects)中表现自己之前就在自身以内表现自身:上帝通过并在自身内表现自己这构成了创造自然的自然(natura naturans),而这在上帝通过在自身内的创造表现自己之前,也就是在被创造的自然(natura naturata)之前。[②]

① 同上书,第95页。

② Gilles Deleuze, Expressionism in Philosophy: Spinoza, New York: Zone Books, 1992, p. 14.

斯宾诺莎的“表现”又包含了双重含义，一种是“揭示”（explicare/ explicate），一种是“包含”（involvere/ involve）。因此，属性既揭示了实体又包含了实体，样式既包含又揭示了属性或实体。

属性不仅仅表现了实体的本质：在这里它们揭示它，在那里它们又包含了它。样式包含了神的观念正如它们表现了它，所以与它们相应的观念依次地包含了神的永恒的本质。①

然而，“揭示”（explicate）与“包含”（involve）并非是相互对立的，它们共同构成了“表现”的两个“方面”。

去揭示（to explicate）就是去展开（to evolve），去包含（to involve）就是去蕴含（to implicate）。然而，这两个术语不是对立的：它们只是标明了表现的两个方面。表现一方面是一种揭示（explication），一种表现自身之物的显露（unfolding），一在多中显现（manifesting）自身（实体在其属性中显现自己，这些属性又在样式中显现自己）。另一方面，它的多重表现（multiple expression）包含了统一（unity）。②

在德勒兹看来，斯宾诺莎的这种表现主义具有一种悠久的哲学传统，这种传统一般被指控为泛神论（pantheism）。在犹太教和基督教中的新柏拉图主义中，揭示与包含并不是相互对立的，它们共同构成了一种“一中有多，多中有一”的复杂性（complication）。尽管斯宾诺莎哲学并不是基督教或犹太教的新柏拉图主义，但是它的表现主义也具有这种复杂性。

在新柏拉图主义中复杂性（complication）经常意味着在一中的内在多样性，和在多中的一。上帝被当作复杂的（complicatively）自然；这种自然既揭示（explicate）又蕴含（implicate），既包含（involve）又展开（evolve）上帝。上

---

① Ibid.，p. 16.

② Ibid.，p. 16.

帝使一切"复杂化",而万物既解释(explain)又包含(involve)了他。这些概念的相互作用,每一个都包含了另一个,构成了表现,这实际上是通过中世纪和文艺复兴所逐步形成的基督教和犹太教新柏拉图主义的一个典型特征。因此表现已被当作是文艺复兴思想的一个基本范畴。在斯宾诺莎那里,自然同时包括(comprise)与包含(involve)万物,同时它在每一事物中被揭示与蕴含。属性包含与揭示实体,反过来实体也包括了所有属性。样式包含与揭示了它们所属的属性,反过来属性也包含了它的所有样式的本质。①

斯宾诺莎的表现主义既然认为"一中有多,多中有一",那么他的哲学就坚持了一种内在论的观点。在斯宾诺莎看来,"神是万物的内因(causa immanens),而不是万物的外因(causa transiens)"。② 这样,斯宾诺莎的表现主义就改变了传统神学中"流溢"(emanation)与"创造"(creation)的含义。斯宾诺莎哲学中表现主义的这种内在性,一方面反对超越于"存在"(Being)之上的"一"(One),另一方面也反对那种超越于"被造物"(his Creation)之上的"存在"(Being)。③

斯宾诺莎的表现主义也是为了克服笛卡尔主义内在的困难的。笛卡尔哲学中的二元论很难解释两个毫无共同之处的实体之间是如何协调一致的。而斯宾诺莎的表现主义则能很好地解决这种困难,因为"思想"与"广延"作为实体的两个属性,它们都完整地表现了神的永恒无限的本质,因此思想与广延都表现了唯一的实体的同一种自然必然性。这样,观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。④

……思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一的实体,不过时而通

① Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 16 - 17.
② 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题18,第22页。
③ Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, p. 322.
④ 斯宾诺莎,《伦理学》,第2部分,命题7,第49页。

过这个属性,时而通过那个属性去了解罢了。同样,广延的一个样式和这个样式的观念亦是同一的东西,不过是由两种不同的方式表示出来罢了……所以无论我们借广延这一属性或者借思想这一属性,或者借任何别的属性来认识自然,我们总会发现同一的因果次序或同一的因果联系,换言之,我们在每一观点下,总会发现同样的事物连续。[①]

斯宾诺莎的上述观点一般称作"平行论"(parallelism),而这种观点的基础恰恰是表现主义:一种结果的知识依赖于并包含(involve)了一种原因的知识。[②] 对斯宾诺莎而言,广延不是思想的原因,思想也不是广延的原因,神才是它们及万物的原因。[③] 而神是唯一的,无论是思想还是广延,或者它们的样态,都表现了神的同一种自然必然性。而且真观念必定符合它的对象。所以,无论是思想还是广延,或者是它们的样式,都表现了神的同一种自然必然性。

斯宾诺莎的哲学既然是一种表现主义,那么那些有限的"样式"或具体的个别事物是如何"表现"神的本质的呢?或者,神是如何创造万物的呢?

在德勒兹看来,"表现"(expression)既是"包含"(involve)也是"揭示"(explicate),因此它就既是内在性的(intensive),也是外延性的(extensive)。如果神就是"力量"(power)本身,那么样式的"本质"就是这种"力量"的一种"内在强量"(intensive quantity),"存在"则是这种"力量"的一种"外延广量"(extensive quantity)。[④] 因此,从神或实体到个体的样式,就不是从一般

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第 2 部分,命题 7,附释,第 49 – 50 页。

② 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,公则 4,第 4 页(这条公则的译文笔者根据 R. H. M. Elwes 的英译本稍有改动);第 2 部分,命题 7 的证明,第 49 页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,界说(2),第 3 页。

④ Intensive quantity 与 extensive quantity 是两个很难准确翻译的词汇,德勒兹用它们来与"表现"的 involve 与 explicate 这两个方面相对应,intensive 表示的是这种量的内在强度,而 extensive 则表示这种量的外在广度,因此笔者把它们分别翻译成"内在强量"与"外延广量"。

到个别，而是从“质”(quality)到“量”(quantity)的过渡。[1]

样式的本质(modal essence)的地位与一个严格的斯宾诺莎式问题相关，它关涉到绝对无限的实体。这是一个从无限到有限的过渡的问题。实体可以被称作所有质(quality)的绝对的本体论上的同一性，绝对无限的力量，存在于所有形式(form)中，并且是思考所有形式的力量。属性是无限的形式或质(quality)，并且是不可分的。所以有限就既不是实体的(substantial)，也不是质的(qualitative)。但是，它也不仅仅是表象(appearance)：它是样式性的(modal)，也就是量的(quantitative)。每一个实体的质(substantial quality)都有内在样式性的量(intensive modal quantity)，它自身是无限的，但实际上它总是被分成一种内在样式的无限性。这些内在的样式(intrinsic modes)，作为一个整体一起包含在一种属性内，它们是属性自身的内在部分(intensive parts)。因此它们在包含它们的属性之内，是神的力量的部分。在这个意义上，就像我们已经看到的那样，一个神圣属性的样式必然分有(participate)了神的力量：它们的本质是神的力量自身的部分，是一种内在部分(intensive part)，或者是那种力量的一种度(degree)……因此，样式在其本质中就是表现性的(expressive)，它们表现了神的本质，每一个都根据那种力量的度而构建其本质。在斯宾诺莎那里，有限物的个体化并不是从种(genus)到属(species)或者再到个体，也不是从一般到个别；它是从无限的质到相应的量，它被分成不可约的(irreducible)内在部分(intrinsic or intensive parts)。[2]

---

① 需要注意的是这是德勒兹个人的解释。在 Jonathan Bennett 看来，斯宾诺莎和十六、十七世纪的作家们没什么不同，在使用样式(mode)这个词时指的就是特质(property)或性质(quality)。参见 Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics", in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, Cambridge University Press, 1996, p. 67. 当然，德勒兹认为如果样式的“本质”是“性质”，那么这种样式间的差异性将很难与实体的内在性相容，只有样式之间的差异是“量”的，样式之间的差异才能与绝对的质的同一性相容。参见 Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 196 – 197.

② Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 198 – 199.

样式的“本质”和它的“存在”不同，由于其“本质”并不包含“存在”，所以一个样式的“本质”不是其“存在”的“原因”。斯宾诺莎认为，一个样式的“存在”是以另外一个样式的存在为原因的，而且以此类推，以致无穷。那么，一个具体事物进入存在（coming into existence）这到底意味着什么呢？

所以我们现在就可以说，一个样式的存在就在于：去存在（to exist）就是现实地拥有许多部分。这些组成部分对于样式的本质而言是外在的（external），并且它们彼此外在：它们是外延性的（extensive）部分。[1]

在德勒兹看来，这种“外延性的无限”是与样式的“存在”相关的，一个样式“存在”就意味着它现实地拥有无限多的部分。[2]“外延的无限”可以使“神”的“力量”（power）“现实地”分成无限多的部分，而且使这些部分彼此外在，也使这些部分与神的属性相外在。运动与静止则是样式存在的形式，也就是说，万物各依部分间的运动与静止而生成、消灭，并且彼此区别开来。[3]

那么，这种外延的无限所导致的“外在性”是否和神的“内在性”相矛盾呢？德勒兹在此以康德哲学作为比较，认为在康德那里，空间是外在性的形式（form of exteriority），然而对于我来说，它并不比时间这种内在性的形式（form of interiority）更缺少内在性。[4]

在德勒兹看来，“外延广量”（extensive quantity）和“内在强量”（intensive quantity）一样，都“属于”神的“属性”。因此，样式的“存在”，也就是它的“外在性”和神是万物的“内因”并不矛盾。样式的“本质”与“存在”，它们从不同的方面“表现”了神的本质。“本质”是一种“内含”，正如“存在”是一种

---

① Ibid. , p. 201.

② Ibid. , p. 204.

③ Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy : Spinoza* , New York : Zone Books, 1992, , pp. 205, 213.

④ Ibid. , pp. 213 – 214.

“揭示”（explication）。样式的“表现”作为一个整体，为内含与揭示的这种双重运动所构成。[①]

让我们来简单地概括一下，在德勒兹看来，在斯宾诺莎哲学中“神”就是力量（power）本身，属性（attribute）表示的乃是这种绝对的“力量”的“质”（quality），而样式（modus）表示的则是这种力量的“量”（quantity），这种“量”又可分为“内在强量”（intensive quantity）和“外延广量”（extensive quantity），它们分别对应着样式的“本质”与“存在”。因此，无论是属性，还是样式，它们都“表现”了神的力量。

那么，应该如何理解斯宾诺莎所说的“量”（quantity）呢？它能等同于“数目”（number）吗？斯宾诺莎区分了两种量，一种是抽象的或想象的量，另外一种是从理智来思考的量。前者是有限的，可分为部分的，而后者则是无限的，不可分的。

> 我们对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我们想象的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言（但这样作却很难），则有如我在上面所详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法，将会甚为明了。[②]

想象的或抽象的“量”，也就是“数目”（number）。我们以“数目”来思考事物，也就是“抽象”地把事物分成部分，或者把它们看作彼此外在的和有限的东西。斯宾诺莎指出，“数目”完全是一种想象力的产物。因为实体是一，

---

① Ibid., pp. 213 – 215.

② 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题15附释，第18页。也参见《斯宾诺莎书信集》第12封信，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996年，第49 – 55页。

是不可分的。[①]

与两种“量”相对应的则是两种完全不同意义的“无限”（infinity）。一种是数目意义上的无限，它或者作为无限多的数目，或者是一段距离的无限可分，或者一条线是无限延长等。黑格尔把这些统统称作恶劣的无限。实体意义上的“无限”则表示的是绝对的完满，它不能被别的东西所限制（indefinite）。[②] 这种无限的“量”，它是不可分的，也不是由有限的部分所组成的。[③] 斯宾诺莎反驳了那些由无限可分所导致的悖论，比如，如果一个事物是无限可分的，或者存在着无限多的数目，那就会导致一个无限会大于别的无限的两倍，以及一个无限数目将多倍于另外一个无限。斯宾诺莎认为这些错误的根源就在于把本来不可分的无限去加以人为的区分。[④] 在很大意义上，斯宾诺莎的这些论证恢复了“芝诺悖论”本来的积极意义，而消除了历史上亚里士多德主义者们的误解。

尽管在理智看来，真正的“量”是不可分的，或者它会超过任何给定的数目，然而每一个事物的“量”可以更大些，也可以更小些。

有些事物能够被称为无限的，或者您宁愿说，是无定限的，乃是因为我们不能用任何数来比较它们，虽然它们能够被设想为大一些或小一些。[⑤]

比如，两个非同心圆之间不同距离的总合超出了任何一个给定的数目。但是“对于两个非同心圆之间的距离，它总会有一个最大值和一个最小值，

---

① 《伦理学》，第1部分，命题12、13、15等；《斯宾诺莎书信集》第12封信，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996年，第49-55页。

② 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题8，第6-7页。

③ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题15附释，第16-18页。

④ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题15附释，第16页。《斯宾诺莎书信集》第12封信，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996年，第51-52页。

⑤ 《斯宾诺莎书信集》第12封信，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996年，第54页。

这些距离与一个完备的有限的确定空间相关”。[①]

斯宾诺莎关于“量”以及“数目”的看法，赢得了莱布尼茨的赞扬，在莱布尼茨看来，斯宾诺莎在这里比任何数学家都走得更远。[②]

这样，如果从理性的或神的视角来看，“样式”作为神的无限 power 的一种“量”，同样表现了神的永恒无限本质。而如果我们以“想象力”来看待这种“量”，那么我们就把“样式”看作数目上无限多的，或者由无限多的部分所组成的，因此每一样式就都被其他样式所决定，如此类推以至无穷，因而处于一种永恒的必然性之中。从这个意义上来看，必然性(necessity)才是唯一的样式(modality)。而神作为自因，乃是自由的。[③]

如果“样式”表现的乃是一种实体的“量”，而这种“量”只有“抽象”地来看才是可分的，那么实体与样式的区分，就不是实在的区分(real distinc-

---

① Gilles Deleuze,*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 202 - 204。对于这种外延性的无限(extensive infinity)，Deleuze 认为有三个特点，第一，它不等同于自身，它总是可以设想的更大些，或更小些。第二，然而这种无限总有个最大值和最小值，因此不是没有限制的。第三，这种量的无限不是因为部分的多样，而是因为它是无限的所以才不能以数来衡量，它超过任何给定的数目。也参见《斯宾诺莎书信集》第 12 封信，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1996 年，第 52 - 54 页。另外，关于对斯宾诺莎这个例子的讨论，也参见黑格尔，“他说有两个圆，互相重叠，但是并不同心。这两个圆之间的面积是无法确定的，不能用一种确定的比例来表示，是不可通约的；……这两个圆之间的空间是一个完备的空间，它是实在的，不是片面的；但是这个空间的规定却不能用数目精确地表示出来……我们也可以举一条线为例，一条有穷的线是由无穷多的点所组成的，可是它却是现实存在的、确定的。”《哲学史讲演录》，第 4 卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995 年，第 106 - 107 页。

② Gilles Deleuze,*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 203 - 204. 也参见黑格尔对于“恶劣的无限”的批评，“斯宾诺莎把想象的无限者(infinitum imaginationis)与思维的无限者(infinitum intellectus, infinitum actu)分开。大多数人只达到了前者；当人们说‘如此以致无穷’时，这就是恶劣的无限性，例如当人们看得很崇高的星辰之间的空间的无限性就是如此，时间方面的无限性也是一样。数学上的无穷数列，即数的系列，也是这种恶劣的无限。”《哲学史讲演录》，第 4 卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995 年，第 107 页。

③ 斯宾诺莎，《伦理学》，第 1 部分，界说(7)，第 4 页。Gilles Deleuze,*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, p. 38.

tion),而是一种数目的,或样式的区分(modal distinct)。[①] 相应地,唯理论是一种神的无限的视角,经验论是一种人的有限的视角,二者之间的"区别"不是从神的视角作出的,它只是人的有限视角的产物,两个不同的视角或者实体与样式之间不存在任何历史的关系,但存在一种"因果"关系。

德勒兹的表现主义解释虽然解决了斯宾诺莎哲学中的许多困难,然而表现主义留下来的问题是:"表现"本身还需要进一步的说明。实体或神是依照何种"原则"而"表现"自身于属性与样式之中的呢?我们切不可把"质"与"量"看作这种表现的原则本身,因为它们只是这种表现的某种结果而已。因此仍然值得我们进一步思考的是:唯一的实体是依何种原则而拥有"无限"的属性,并且成为事物的"内在原因"的呢?简言之,"一"中为何有"多","多"中又为何而有"一"的呢?

## 第四节 试从一种"权力意志"的视角来看实体与样式之间的关系

实体、属性与样式构成了斯宾诺莎哲学体系的基本范畴。亚里士多德主义者们倾向于把它们之间的关系分别解释成"种"与"属","实体"与"偶性"之间的关系;而黑格尔则认为可以把它们更准确地表述为"一般者、特殊者与个别者"之间的关系;德勒兹则认为它们之间是一种表现主义的关系,实体的属性与样式之间是一种"质"与"量"的关系。

我们分别指出了,斯宾诺莎的实体或属性不是混淆的"共相概念",因而

---

① Gilles Deleuze,*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 212 - 214. 关于 real distinction 与 numerical distinction 的区别,斯宾诺莎在这里很大程度上是反笛卡尔的,在斯宾诺莎看来,属性之间的区分是 real distinction,不同的实体不能拥有同一属性,否则实体之间无法区分,但是实体与样式的区分则是 numerical distinction 或 modal distinction 的。而笛卡尔由于模糊了"属性"与"样式",因此属性既是神的本质,也构成了事物的本质,它既是性质(quality),也是样式。这导致了不同实体可以拥有同一属性。这是笛卡尔的二元论,它包含了不可克服的内在困难。斯宾诺莎的重新界定则克服了笛卡尔的二元论困境。参见 Gilles Deleuze,*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992, pp. 27 - 39.

不是传统意义上的"种"与"属"[1],样式也不是偶性;斯宾诺莎也没有黑格尔哲学中的那种基督教"精神",从实体到样式也不存在一种"历史的"过程;表现主义的解释似乎更准确一些,然而到目前为止,我们还不知道这种表现的"原理"到底是什么。下面,我们的任务是:尝试性地把这种表现的"原理"解释为"权力意志",以理解斯宾诺莎哲学中"实体"与"样式",或"一"与"多"之间的复杂关系。

我们下面的工作分两步来进行,第一步是指出"因果性"是理解"实体"与"样式"之间关系的关键,"自因"是斯宾诺莎哲学中"表现主义"的基础,而"所表现出的东西"也无非是这种自然的因果必然性。第二步则是尝试性地把"自因"和它所产生的自然因果必然性解释为一种最富精神性的权力意志的产物。

斯宾诺莎的《伦理学》是以"自因"(causa sui)开始的。我们必须要足够重视斯宾诺莎哲学的这一"开端"。

> 自因(causa sui),我理解为这样的东西,它的本质(essentia)即包含存在(existentia),或者它的本性只能设想为存在着。[2]

正是从"自因"出发,我们才能得以理解"实体"与"神",以及它们之间的同一性。"实体"与"神"的界定分别从两个方面说明了"自因"的性质。实体是"在自身内通过自身而被认识的东西",因而它其实就是"自因","实体"说明了"自因"在因果关系上的独立性;神是"绝对无限的存在,亦即具有无限多属性的实体,其中每一属性各表示永恒无限的本质"。"神"说明了"自因"的无限性,因而也是唯一性。斯宾诺莎在此所谓的"无限"指的是:"……说它是无限的,也就是绝对地肯定其某某种性质的存在。"[3]因此,"自因"必定是无限的,是"神"。

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第 2 部分,命题 40 附释一,第 77 - 78 页。

② 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,界说 1,第 3 页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 8,附释 1,第 7 页。

也正是从神的这种绝对无限性出发，斯宾诺莎得出了神或实体是唯一的结论。[①] 也正是因为神是绝对的和唯一的，所以神的“每一属性各表示永恒无限的本质”。第一部分命题6是最早出现的表现主义命题。而我们可以看到，这种“表现主义”的基础完全在于“自因”。

对于神或实体而言，由于它是“自因”，就像黑格尔说的那样，“自因”所产生的东西就是它自身，所以外因被直接扬弃了，原因与结果成了同一种东西。黑格尔把它看作一切思辨概念中的根本概念。[②]

由于属性是“在理智看来构成实体本质的东西”，而由于神作为自因，它的本质就包含了存在，因此是绝对无限的和唯一的，因此实体的无限多属性其实都“表现”了唯一的“实体”相同的本质。黑格尔曾赞扬斯宾诺莎对属性的这种界定和理解，认为“这是伟大的规定；属性虽然只是规定性，却是总体”。[③] 我们可以看到，“自因”本身的无限性和唯一性是斯宾诺莎表现主义和平行论的基础。在《伦理学》第2部分命题7的附释中，斯宾诺莎说：“凡是无限知性认作构成实体的本质的东西全都只隶属于唯一的实体，因此思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了。”[④]

在斯宾诺莎看来，神不唯是“自因”，也是万物的原因。实体与样式之间也存在着一种因果关系。

“样式”作为实体的分殊(affectiones)，亦即是在他物内，通过他物而被认识的东西。从因果关系而言，神在万物之先。因为神是“自因”，“自由因”(causa libera)，是“绝对的第一因”(causa prima)，也是一切事物的致动因(causa efficiente)。[⑤]

---

① 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题14，第14页。

② 黑格尔，《哲学史讲演录》，第四卷，贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，1995年，第104页。

③ 同上书，第105页。

④ 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题7附释，第49页。

⑤ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题16，绎理1，2，3；命题17绎理2及附释；第19－22页。

斯宾诺莎指出,“神是万物的内因(causa immanens),而不是万物的外因(causa transiens)。”因为,万物都在神内,并通过神而被认识;而且在神以外没有别的实体。①

因此,神既是自因,也是万物的原因。万物的“本质”与“存在”皆以神为原因。

神不唯是万物存在的致动因,而且是万物的本质的致动因。②

由于上一个命题,也就是命题 24 的“绎理”已经证明了神是万物的“存在因”(causa essendi),因此斯宾诺莎在这个命题中仅仅证明了神是万物的本质的原因。在斯宾诺莎看来,由于“结果的知识依赖于并包含了原因的知识”(第 1 部分,公则 4),如果神不是万物的本质的原因,那么万物将依赖于他物,而不是神,获得理解。可是根据命题 15,“一切存在的东西,都存在于神内,没有神就不能有任何东西存在,也不能有任何东西被认识”,所以这是不可能的。因此,神是万物的本质的原因。③

在这里,我们可以认同柯勒(Curley)的观点。就像斯坦贝格指出的那样:“在柯勒看来,实体与样式的关系纯粹是原因和结果的关系。也就是说,斯宾诺莎的实体概念——在自身内通过自身而被认识——只是这样一个东西的概念,它在因果关系上独立于任何他物;样式的概念是与他物有因果依赖关系的东西的概念。”④

也正是通过“神是万物存在和本质的原因”,斯宾诺莎才得出了一个关于样式的“表现主义”的“绎理”:特殊事物不过是表现了神的某一属性的样式而已。

特殊的事物只不过是神的属性的分殊,也就是以某种一定的方式表示

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 18,及其证明,第 22 - 23 页。
② 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 25,第 26 页。
③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第 1 部分,命题 25 证明,第 26 - 27 页。
④ 戴安娜・斯坦贝格,《斯宾诺莎》,黄启祥译,中华书局,2002 年,第 31 页。

神的属性的样式。[1]

这样，我们就可以看到，无论是实体与属性，还是实体与样式之间的关系都是通过"自因"及其所产生的因果关系而得到规定的。而无论是"属性"还是"样式"所表现出来的也无非是这种因果性。这一点我们可以在斯宾诺莎的"平行论"命题，也就是《伦理学》第2部分的命题7中清楚地看到：

> 观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。[2]

而斯宾诺莎是直接从"结果的知识依赖于并包含了原因的知识"这个公则（第1部分，公则4）中得到它的。[3] 因此，无论是观念的次序或联系，还是事物的次序和联系，表现的都是同一种自然因果必然性。

对于这个命题的证明，我们切不可把它看作一种"符合论"的证明，尽管"真观念必定符合它的对象"。[4] 因为，"符合论"很难说明两种外在的东西是如何互相"符合"的，符合论需要一种进一步的说明。而这种说明我们在这个命题的附释中可以看到：思想与广延所表现的乃是同一实体，同样，广延的一个样式和这个样式的观念亦是同一的东西，不过是由两种不同的方式表现出来罢了。[5] 符合论与平行论的基础在于表现主义，表现主义的基础则是"自因"，或者是神的绝对无限性及唯一性。

实体与样式之间的统一性与差异性也应该从这种因果关系出发来理解。

实体与样式的差异在于：实体是自因，而样式则一方面以神为原因，另一方面也以另外一个样式为原因。斯宾诺莎正是从因果关系出发来界定它们之间的这种差异的。在《伦理学》第1部分命题17的附释中，斯宾诺莎在

① 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，命题25绎理，第27页。
② 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题7，第49页。
③ 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题7，第49页。
④ 斯宾诺莎，《伦理学》，第1部分，公则6，第4页。
⑤ 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，命题7附释，第49页。

谈到神与人的区别时曾这样说道:

> 因为结果与原因的分别所在,正是结果从原因那里得来的。例如,这一个人可以为另外一个人存在的原因(causa existentiae),但不能是另一个人的本质的原因(causa essentiae),因为本质乃是永恒的真理;因此就本质而言,两个人可以完全相同,但是就存在而言,两人便彼此各异。因为如果一个人失掉了他的存在,而另一个人的存在却并不因而失掉;可是如果这一个人的本质可以毁灭,可以变成虚妄的,则另一个人的本质也就会毁灭。由此可见,一件事物如果既是一个结果存在的原因,又是它的本质的原因,则必定在本质方面和存在方面异于这个后果。[①]

在斯宾诺莎看来,神是自因,因此本质即包含存在,无论其本质还是存在都是永恒无限的。而"凡是由神所产生的事物,其本质不包含存在"。[②] 而具体样式的"存在"则是一种绵延(duration),一种存在的不确定的延续。[③]

因此,一方面,每个具体事物的存在总是以另外一个事物的存在为原因,而这另一事物又以另一事物所决定,以至无穷;[④]另一方面,万物存在和本质又以神为原因。

但是,这并不意味着"样式"处于两种不同的因果关系之中,因为神也就是自然,自然本身只有一种因果必然性。因此,样式与实体的差异最终要从"神"既作为自因,也作为万物的原因那里去寻找。而直到目前为止,这个"差别"的"原因"对我们还是付诸阙如的。

实体与样式之间不但有差异也有共同之处。根据《伦理学》第1部分公则4、公则5,以及命题3,我们可以知道神作为万物的原因,必定与万物有共同之处。

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题17附释,第22页。

② 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题24,第26页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第2部分,界说(5),公则1,命题30、31;第45、72-73页。

④ 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题28,第2部分,命题31,第27-28、73页。

第1部分公则4是:“结果的知识依赖于,并包含了原因的知识。”公则5是“凡两物间无相互共同之点,则这物不能借那物而被理解,换言之,这物的概念不包含那物的概念”。命题3是:“凡是彼此之间没有共同之点的事物,这物不能为那物的原因。”[1]由于神是万物的原因,万物皆通过神而被理解,这样神与万物必有共同之处。[2]

斯宾诺莎后面讲的理性的知识或“第二种知识”完全是建立在“共同概念”(common notions)基础之上的,而共同概念表示的就是存在于万物整体和部分中共同的特质。[3]

这样,由于神在因果关系上先于万物,以及结果的知识对原因的知识的依赖性,神与万物之间的共同之处只能从作为“自因”也作为万物原因的“神”本身来获得理解。

通过上面的工作,我们就一方面表明了神与万物之间的因果关系,另一方面则指出了无论是样式与神之间的差异还是相同之处,都应该从作为“自因”和万物原因的神本身那里去获得理解。尽管我们还没有指出应该如何理解那种原因,但是我们的工作却有了一个根本性的指引。

而在实体与样式之间的关系上,无论是亚里士多德主义的解释(实体与偶性),黑格尔的解释(一般与个别),还是德勒兹表现主义的解释(质与量),都不能很好地突出这种因果关系。可是我们认为,要理解神与万物之间的这种复杂关系,就必须首先理解这种因果性:神既是“自因”也是万物的“原因”。

那么什么才是“自因”呢? 尼采指出,“自因完全是一种逻辑上的自我强奸”。不过“自因”作为“绝对的第一因”和“万物的原因”,它还体现了一种“最富精神性的权力意志”,一种“创世的意志”。在斯宾诺莎哲学中,“样式”表现了“实体”的某种“属性”,这一过程也就是“神”的创世过程。尽管

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,公则4、5,命题3,第4－5页。

② 《斯宾诺莎书信集》,第3,第4封信,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,1996年,第10－15页。

③ 斯宾诺莎,《伦理学》,第2部分,命题37,命题38,命题40,第76－80页。

斯宾诺莎的“自因”作为一种“创世的意志”并没有像民众的柏拉图主义——基督教那样杜撰出“两个世界”,从而导致虚无主义,①但是它仍然属于“形而上学”。形而上学武断地把自己的“权力意志”强加到“自然”和“存在”身上,并且把自己的“发明”当成“发现”。尼采指出:“这种哲学总是按照它的形象创造世界,它不能够作别的事情。哲学是这专制的欲望本身,最具精神性的权力意志,‘创造世界’的意志,第一原因(causa prima)的意志。”②斯宾诺莎的“自因”显然属于这种创世意义上的“第一因”。这种“第一因”除了创世的意志之外就什么也不是。

尼采指出,不仅仅是“自因”,“原因”这个概念如果从“心理学”上来看也完全是一种权力感或力量感的体现。在“对‘原因’概念的批判”中尼采这样说道:

> 从心理学角度来考察,“原因”这个概念就是所谓的意志之力量感……如果我们追溯到“原因”这个概念为我们所熟悉的、唯一的发源地,那么我们就会发现,如果没有权力意志,那么任何变化都是不可思议的。③

因此,“原因”也完全是一种权力意志的产物。这样,作为“自因”和万物的原因的“实体”或“神”,除了以某种独特的方式表达了“思想与存在的同一”外,就完全是一种权力意志的产物。因此,“权力意志”才是理解“自因”以及“万物的原因”的“原则”。

而我们可以看到,正是在“创世的意志”中才包含了形而上学的“一”与“多”、“同”与“异”。创世的意志或第一因的意志作为一种“最富精神性的权力意志”必然使“神”在因果关系上先于万物,高于万物,可是万物作为神的创造必然与神有某种“共同”之处,否则它们就是毫无关系的,用斯宾诺莎

---

① 黑格尔认为斯宾诺莎的“自因”体现了“思维与存在的同一性”,因为“自因”是“本质就包含了存在”,而“本质”是普遍的“思想”。参见黑格尔,《哲学史讲演录》,第4卷,第104页。

② 尼采,《权力意志》,贺骥译,漓江出版社,2000年,第1章,格言9,第146页。

③ 同上书,第289-290页。

《伦理学》中第1部分第3个命题来讲就是:“凡是彼此没有共同之点的事物,这物不能为那物的原因。”这样,一与多、同与异便是这种创世的意志或最富精神性的权力意志内在地包含的张力。是“创世的意志”产生了形而上学中的“一”与“多”,“同”与“异”。也只有从“权力意志”所包含的这种内在紧张出发,我们才能理解斯宾诺莎的“实体”与“样式”之间的“复杂性”。

既然“自因”或“绝对的第一因”不过是一种“权力意志”的产物,因而从“神”的视角来看的“理智直观”的知识(第三种知识),就不过是一种独断论,或一种最富精神性的权力意志的产物。而一种经验论则可以在这种批判中幸存下来,尽管就像斯宾诺莎指出的那样,它是有着根本缺陷的。不过,考虑到“共同概念”可以有一种经验论的基础,也就是说我们可以从自己切身的“经验”出发,而这首先是一种“快乐的激情”(joyful passion),来获得普遍性程度不断提高的“共同概念”(common notion),[1]由于“共同概念”总是“充分观念”(adequate idea),因此一种建立在经验论基础上的哲学也就是可能的了。当然,这也仅仅是“未来哲学”意义上的一种“尝试”而已。

① Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, *New York: Zone Books*, 1992, *pp.* 273-288.

# 第五章
chapter 5

## “理性”的“权力意志”:对康德哲学的一种批判性研究

对康德“批判哲学”的如下批判将有助于澄清人类“理性”的本质不过是“权力意志”这一基本“事实”。除了柏拉图等少数几位人类“理性”的奠基者之外,康德作为近代哲学的集大成者几乎以最大程度的清晰性展现出了人类理性的“系统性”。如果我们能够成功地表明康德哲学所揭示的人类“理性”不过是一种“权力意志”,或者说是一种“最富精神性的权力意志”的表现,那么哲学就在很大程度上避免了独断论,我们也就离真理本身更近了一步。然而我们也清楚地知道,在这一严肃、重要的工作中,任何的轻率之举都可能导致严重的后果,因为那将不仅仅使我们的工作成为徒劳无益的,更糟糕的是它会使人误入歧途。因此,与理性的这一事业相比,个人的荣辱实在是变得无足轻重。

康德说,一个学习过一个哲学系统的人,哪怕他能把那个哲学系统的一切原理、界说和证明,还有整个学说大厦的划分,都记在脑子里,并对一切都能如数家珍,但他仍然不能算是拥有了“理性知识”,只要他的知识不是出自原则(cognitio exprincipiis)。对于学徒们而言,他们拥有的绝不会超过他所学习过的那个哲学系统的完备的“历史知识”。[①]

他按照别人的理性而增长知识,但模仿能力并不是生产能力,就是说,

① 康德,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004年,B864。

知识在他那里并不是出自理性,并且尽管客观上这当然是一种理性知识,然而主观上它毕竟只是历史的。他很好地理解和记住了,即学会了,他是一个活生生的人的翻版。那些客观上是理性的知识(即最初只能发源于人自己的理性的知识),唯一地只有当它们从理性的普遍源泉中汲取时,才被允许在主观上也具有理性知识的称号,而从这一源泉中也能够产生出批判,甚至产生出对学到的东西的抵制。①

因此,哪怕我们能把三大批判都倒背如流,我们可能仍然不具有"理性知识",而真正的理性则允许对那些学到的东西进行"批判"和"抵制"。而我们的工作必须在这一理性主义原则指导和支配下来进行。这也就首先要求我们必须"理解"康德哲学,而这种理解绝不是通过对康德哲学的教条进行死记硬背来获得的。

为了理解康德哲学,也为了本章基本的目的,我们把尼采的"权力意志"学说简单归结如下。在尼采那里,"权力意志"既是一种"解构性"的原则也是一种"建构性"的原则。它内在地包含如下三层含义:①它反对独断论;②要求思想与存在的同一;③主张一种实验哲学。

"权力意志"反对种种非理性的视角,尤其是"独断论"。在尼采看来,以往的种种形而上学"真理"在很大程度上不过是哲学家们的"权力意志"的产物,为了贯彻"求真意志"尼采要求哲学家们不要把自己的"权力意志"强加在自然或存在身上。或者,不要把种种对于自然的"解释"看作自然的"文本"本身。

从一种"视角主义"(perspectivism)出发,真理是"权力意志"的最高要求,因为真理本身是一种最整全、最高的视角。这样"权力意志"就内在地要求一种彻底的理性主义。

而通往真理的尝试就是"实验哲学","权力意志"本身也是尼采对世界

① 《纯粹理性批判》,B864 - B865。

的一种“解释”。由于其实验的性质,它本身避免了独断论。而尼采的“未来哲学”也就是“实验哲学”,它允许哲学家们在未来进行其他的实验,而它也由未来的诸种实验所构成。

我们今天着重要探究的是“权力意志”是如何解构那些“独断论”的。根据尼采的看法,“哲学”是一种最富精神性的权力意志,一种第一因的意志,或者一种创世的意志。因此以往的哲学家们就把自己的种种偏见强加到自然身上,这就是哲学中的“独断论”。尼采致力于揭示这些独断论背后的“权力意志”。

康德本人宣称是休谟把自己从独断论的迷梦中唤醒的,而他的批判哲学乃是要克服历史上的独断论和怀疑论。可是问题在于:康德哲学是否克服了独断论?他的批判哲学背后是否存在着一种“最富精神性的权力意志”?这将是本章要探讨和解决的基本问题。

我们知道,解构与建构不同,这正如炸掉一座大厦不同于建造一座大厦。建造一座大厦需要从地基开始按照建筑术一砖一瓦地建设,而炸掉一座大厦只需要掌握它的基本结构,在大厦的那些关键点上放上适量的炸药,引爆后整座大厦就会轰然倒塌。有鉴于此,我们的工作必须做到简明扼要,绝不能拖泥带水。

## 第一节 纯粹理性的建筑术

我们的“理性”是如何运作的?这是康德在《纯粹理性批判》的“方法论”部分中要加以讨论和回答的重要问题。据赫费考证,“建筑术”这一术语是从沃尔夫(1751,第169节以下)和康德的好友——数学家和哲学家兰贝特(《建筑术的设计》第14-15节)那里借用来的。而把各种知识以“树”的形式来划分这种方法最早源于波斐利(Prophyrios,3世纪),近代笛卡尔也把

哲学与各种科学构成的体系比作一根树干和树枝的关系。[1] 事实上,“建筑术”是一个非常古老,地位崇高的概念,它表示的是一种真正统治性的原则或技艺。亚里士多德在《形而上学》中认为在人类所有的技艺中,“建筑术”是最有理由被称为“本原”(arche, principle)的。[2] 而任何一个系统,如果它是真正的系统,而非随意的拼凑,那么它其实都是以一种“原则”或“建筑术”为基础的。康德仍然是在“原则”或“系统”的意义上来使用“建筑术”这个概念的。在康德看来:

我所理解的建筑术就是对于各种系统的艺术。因为系统的统一性就是使普通的知识首次成为科学、亦即使知识的一个单纯聚集变成为一个系统的东西,所以建筑术就是对我们一般知识中的科学性的学说,因而它必然是属于方法论的。[3]

因此,在康德看来“建筑术”就是“系统的”艺术,而理性本质上就是“建筑术的”,因为只有建筑术才能使普通知识成为“科学”,也就是成为一个“系统”。理性要求一种系统的知识,它绝不允许我们的知识最终成为一种“梦幻曲”。

在理性的统治下,我们的一般知识决不允许构成什么梦幻曲,而必须构成一个系统,唯有在系统中这些知识才能支持和促进理性的根本目的。但我所理解的系统就是杂多知识在一个理念之下的统一性。这个理念就是有关一个整体的形式的理性概念,只要通过这个概念不论是杂多的东西的范围还是各部分相互之间的位置都先天地得到了规定。所以这个科学性的理性概念包含有目的和与这目的相一致的整体的形式。[4]

---

① 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008年,第314-315页。

② 亚里士多德,《形而上学》,1012b33-1013a16。

③ 《纯粹理性批判》,B860。

④ 《纯粹理性批判》,B860。

对于康德而言,理性的建筑术就是通过“理念”而给予杂多知识以统一性的艺术,这样人类的知识便获得了一种真正的系统性。而且需要注意的是,康德的理性概念或“理念”仍然是“目的论”的,这是对柏拉图哲学的一种批判性继承。也正是因为这种知识的统一性或者系统性是来源于内部的“目的”,所以这种统一性不是外在的,而是“从内部生长起来”的。

所以整体就是节节相连的(articulatio),而不是堆积起来的(coacervatio);它虽然可以从内部(per intus susceptionem)生长起来,但不能从外部(per appositionem)来增加,正如一个动物的身体,它的生长并不增添任何肢体,而是不改变比例地使每个肢体都更强更得力地适合于它的目的。①

而且,在康德看来,理念的统一性如果要实现出来,还必须借助于图型,而这种图型绝不是经验性地按照偶然意图勾画出来的,而是按照一个理念先天地得到规定的。用康德的术语来说就是,这种图型提供的不是“技术性的统一性”,而是“建筑术的统一性”。

这个理念为了实现出来,就需要一个图型,即需要一个从目的原则中先天得到规定的本质性的杂多和各部分的秩序……要能够产生出我们称之为科学的东西,不是凭借技术,即不是由于杂多东西的类似性,或由于只是具体地在所有各种随意的外部目的上的偶然运用,而是凭借建筑术,是为了亲缘关系,为了从一个唯一而至上的、首次使整体成为可能的内部目的中推导出来,而这样产生的东西,其图型必须合乎理念地,即先天地包含着整体轮廓(monogramma),和一种对整体各环节的划分,并且必须把这个整体确实无疑地按照原则与其他一切整体区别开来。②

科学尽管以理念为基础,可是在各门科学创立之初“理念”却像一个隐

① 《纯粹理性批判》,B861。

② 《纯粹理性批判》,B861—B862。

藏的胚胎那样是我们即使用显微镜也看不到的。我们甚至只有在狂乱地收集了很多与之相关的知识材料并加以组合之后，才逐渐地看到这些理念的清晰面容。

这些系统看起来就像蠕虫一样，通过一种由于把那些搜集到的概念单纯汇集到一起而来的 generotio aequivoca（模糊生成），开始是残缺不全地、随着时间的进程则完备地形成起来，尽管它们在单是自我展开的理性中全部都有自己的图型作为原始胚胎，因此不仅每一个系统自身都被按照一个理念而分出环节，而且此外所有的系统都又还在人类知识的一个系统中作为一个整体的各个环节而合目的地相互结合起来，而允许有一切人类知识的某种建筑术，这种建筑术在当前时代由于已经搜集了如此之多的材料，或者可以从古代建筑已倒塌的废墟中取得如此多的材料，就不仅仅是可能的，而且甚至是不会很困难的了。[①]

而康德在此并没有具体地阐述每一门具体科学的原则和内容，而是满足于"只把一切知识的建筑术从纯粹理性中构想出来"。[②]

我们该如何看待康德的"纯粹理性的建筑术"呢？如何理解它给一般"知识"所提供的那种"统一性"或者"系统性"呢？按照康德的看法，它显然不是"经验性的"，因为经验仅仅能提供一种外在的、偶然的统一性。"理性概念"或者"理念"本身给予人类知识的这种"统一性"、"系统性"是内在、必然的，它只能来源于我们的"理性"本身。可是，我们的"理性"本身在这里难道不需要一种批判吗？这种"统一性"或者"系统性"并不能因为来源于"理性"而就因此享有一种免受批判的豁免权。因为这种批判正是理性本身的任务。

我们尝试着对"纯粹理性的建筑术"做这样一种理解：它是一种"最富精

---

① 《纯粹理性批判》，B863。
② 《纯粹理性批判》，B863。

神性的权力意志”的产物。“权力意志”是这样表现自身的:它总是把事物“聚集”起来置于自己的“可把握性”之中,因此凡是它所能“把握”的也就是它所能“理解”的。“理解”也就是一种“把握”。“理性”(逻各斯)的“聚集以显现”基本特征本质上完全是一种“权力意志”的表达。这样,就是“权力意志”赋予了我们的“世界”和“知识”的“先天的”“统一性”或“系统性”。

如果不是“权力意志”,我们的“理性”或那些“理念”能否还会赋予我们的“世界”及“科学”以这种“统一性”和“系统性”呢? 在此,我们必须清醒地看到,世界本身的“系统性”或“统一性”仅仅来源于“理性”本身的“建筑术”。真理之于我们仍然是讳莫如深的,我们所能把握得也不过是自己的“建筑术”而已。

如果我们的“理性”本身就是“建筑术”的,那么我们的“哲学”就似乎不可避免地导致“独断论”:我们的哲学家们把自己的“权力意志”强加到自然身上,并且把这些偏见看作“知识”。而一种真正的理性批判的意义则在于指出这些“科学知识”背后的“权力意志”特征。

既然“纯粹理性的建筑术”也无非就是通过“理念”而赋予一般知识以系统性或统一性的艺术,那么接下来就让我们具体地来分析一下那些“理念”。

## 第二节 理念

在“辩证论”这一部分我们可以看到康德对“崇高的哲学家”柏拉图的一种因袭,当然在这种“因袭”中也包含了他对这位崇高的哲学家的彻底批判。根据柏拉图在《理想国》中的意见,通过一种哲学的“辩证法”哲学家们将会获得关于那些超验的“理念”的知识。因此,理念就构成了哲学知识的对象和内容。在柏拉图看来,与低级的感性认识不同,还存在着一种高级的理性的直观(nous)能力,正是通过这种更高的认识能力哲学才得以可能。而与数学从“从前提下降到结论”不同,辩证法是“从假设上升到原理”。因此“辩证法”是高于数学的最高的真理逻辑。

康德把探讨“理念”的这一部分称作“辩证论”,这无疑是因袭了柏拉图主义的传统。可是康德认为他可以比柏拉图更好地理解他的理念论。[①] 而康德革命性的变革在于他认为人们不可能具有什么理智的直观能力,所以人不可能获得关于“理念”的知识。既然人们的认识只能停留在“人类可能经验的范围之内”,所以没有人可以对那些“超验的”理念夸夸其谈、大肆吹嘘自己的“知识”。这样,享有崇高声誉的“辩证法”就获得了一次彻底的价值重估和完全不同的含义。“辩证法”由“真理的逻辑”下降到“幻相的逻辑”,而康德将现象的理论上升为真理的逻辑。[②]

康德在这里尽管反驳了唯理论,可是这并不能证明经验论就获得了胜利,因为对于那些超验的“理念”,经验论同样不能提供任何相反的证明。赫费非常正确地指出:

> 由于这种僵局,一种怀疑蔓延开来:这种怀疑将形而上学的诸问题看作是无意义的,因而把这些问题本身扼杀在萌芽状态。但是,这种强行取消的策略是与理性对于一种绝对最高的、无所不包的的统一性的“天然的”兴趣或好奇心相违背的。这种好奇心既不是出自一次任意的突发奇想,也不源于主观的误解或洞察力的缺失,康德之后的逻辑学发展并没有关注这一点:只有通过这个最高的统一性,通过这个也被称为(先验的)理念的无条件的东西,“知性才能成功地建立起与自己的无一例外的关联”(B362)[③]

尽管经验和理性都无法认识那些超验的“理念”,可是一方面“理性”具有一种“对于绝对最高的、无所不包的统一性”的“天然的兴趣”,另一方面,这种理性最高的统一性也是使“知性”得以可能的前提,而且它也使杂多的知性知识获得了一种更高的统一性。

---

① 《纯粹理性批判》,A314。

② 同上书。

③ 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008年,第218页。

因此,在康德看来,如果说“知性”是一种“规则”(Regel)的能力,那么理性就是一种“原则”(Prinzip)的能力。[①] 这也是“理性”区别于并高于“知性”的地方。

> 知性尽管可以是借助于规则使诸现象统一的能力,而理性则是使知性规则统一于原则之下的能力。所以理性从来都不是直接针对着经验或任何一个对象,而是针对着知性,为的是通过概念赋予杂多的知性知识以先天的统一性,这种统一性可以叫做理性的统一性,它具有与知性所能达到的那种统一性完全不同的种类。[②]

也正是因为理性仅仅针对知性,而不是针对现象或经验,或者说由于“理念”的“超验的”性质,所以它并不具有直接的“认识”功能。因而,理性概念或理念对于我们的“认识”而言只是具有一种“调节性”(regulativ)的作用,而非“构成性的”(konstitutiv)作用。

> 康德允许发展这种理性的好奇心,但是毁坏了它在认识上的资格……正如知性将直观的杂多归于统一性一样,理性则将“知性认识的大量杂多”(B 第316 页及下页)归于统一。知性首先实现的是许多构成性的但是相对而言是小的统一体,理性则将这些统一体囊括在少数几个大的、然而是调节性的统一体中,这样一来,知性再一次面临质询,但是现在是在理性的视域中。[③]

我们已经把这种理性的“最高统一性”理解为一种“最富精神性的权力意志”的表现。我们接下来的任务就是考察一下这种“最高的统一性”的具体内容,以及它对于“知性”的那种“调节性”作用。

---

① 《纯粹理性批判》,B356。

② 《纯粹理性批判》,B359。

③ 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008 年,第218 页。郭大为将 regulativ 译成“调整性的”,而将 konstitutiv 译成“建构性的”。本书为了术语的统一,都采取了邓晓芒康德译本的译法。

在康德看来，一般理性在逻辑的运用中，也就是在定言、假言和选言这所有三种逻辑推论中所特有的原理就是为知性的有条件的知识找到无条件者，借此来完成知性的统一。而理性概念或"理念"就是关于人类可能经验的"无条件者"。而纯粹理性的原理，也就是从有条件者到无条件者的过渡乃是一种"综合"而非"分析"，因为有条件者虽然与某一个条件分析地相关，但并不与无条件者分析地相关。这样，理念就是纯粹理性本身的产物，而非源于经验和知性。①

而我们的表象所能够具有的一切关系的共相可以分为三重：①对主体的关系；②对现象中客体的杂多的关系；③对所有一般事物的关系。既然先验"理念"涉及的乃是人类可能经验的无条件者或无条件的统一，那么一切先验理念就将能够纳入如下三个等级之下：

> 其中第一级包含思维主体的绝对的（无条件的）统一，第二级包含现象的诸条件系列的绝对统一，第三级包含思维的所有一般对象之条件的绝对统一。②

因此，我们就具有"灵魂"、"世界"和"上帝"这三个先验理念，它们分别是心理学、宇宙学和神学的对象。

> 思维的主体是心理学的对象，一切现象的总和（世界）是宇宙学的对象，而包含有一切能够被思维的东西的可能性的至上条件的那个东西（一切存在者的存在者，das Wesen aller Wesen），则是神学的对象。所以纯粹理性就为先验的灵魂学说（psychologia rationalis，理性心理学）、先验的世界学（cosmologia rationalis，理性的宇宙学），并最后为先验的上帝知识（Theologia transzendentalis，先验神学）提供了理念。③

---

① 参见《纯粹理性批判》，B364，B392。

② 《纯粹理性批判》，B391。

③ 《纯粹理性批判》，B391—B392。

理性的这三个先验理念也是分别对应于三种逻辑推理的“无条件者”。在定言三段论推理中,我们会得到思维的主体的绝对统一者,也就是“灵魂”这一“理念”;在假言推理中,我们会得到“诸条件的一个系列中的绝对无条件者”,也就是“世界”这一“理念”;而在选言三段论推理中,我们将会得到“一切存在者的存在者的最高理性概念”,也就是“上帝”这一“理念”。①

对于康德哲学而言,颇具悖谬性的是这三个“理念”虽然是人类知识获得其最高统一性的根据,可是它们本身却是“不可知”的。然而,人类的理性却有一种天然的倾向,那就是把这些思维的主观条件当作是客体的知识,这也就是人类理性产生辩证幻相的原因。而先验辩证论将满足于揭示这些先验幻相,同时防止我们被它所骗。可是它却永远无法消除这些幻相。②

其原因就在于,在我们的理性(它被主观地看作是人的认识能力)中,包含着理性运用中的一些基本规则和准则,它们完全具有客观原理的外表,并导致把我们的概念为了知性作某种连结的主观必要性,看作了对自在之物本身进行规定的客观必然性。这是一种幻觉,它是完全不可避免的,正如我们不能避免海面在中央比在岸边对我们显得更高,因为我们是通过比岸边更高的光线看到海中央的;或者更有甚者,正如哪怕一个天文学家也不能阻止月亮在升起来时对他显得更大些,尽管他并不受这种幻相的欺骗。③

对应着三种推理形式和三个先验“理念”,有三种理性的辩证推理。康德把关于“灵魂”的辩证推理称作“先验的谬误推理”,把关于“世界”的辩证推理称作“纯粹理性的二律背反”,而把关于“上帝”的辩证推理称作“纯粹理性的理想”。④

① 《纯粹理性批判》,B392—B393,B433。
② 《纯粹理性批判》,A298,A396。
③ 《纯粹理性批判》,B354。
④ 《纯粹理性批判》,B398。

（一）灵魂

康德的“先验心理学”既不是“经验心理学”也不是传统的“理性心理学”。因为“灵魂”或“我思”不是一个经验性的对象，因此它也就不能被我们的理性所认识。传统的理性心理学由于把一个纯粹理性的“理念”与一个“一般思维着的存在者的在一切方面都未经规定的概念”混为一谈，所以产生了四种辩证幻相。按照四组范畴表，它们分别是：1）灵魂是实体；2）就其质而言灵魂是单纯的；3）就其所在的不同时间而言灵魂在号数上是同一的，亦即单一性（非多数性）；4）灵魂与空间中可能的对象相关。这是理性心理学的四重谬误推理。①

该实体仅仅作为内感官的对象就给出了非物质性概念；它作为单纯的实体，就给出了不朽性的概念；它作为智性实体的同一性，就给出了人格性；所有这三项一起则给出了精神性；与空间中的对象的关系给出了与物体的交感；因而这种关系也能把能思的实体表现为物质中的生命原则，亦即把它表现为灵魂，并表现为动物性的根据；灵魂被精神性所限制，则给出了不死性。②

康德把理性心理学的错误归结为这四种谬误推理，这是对从柏拉图开始一直到笛卡尔的“理性心理学”或“形而上学心理学”的最重要的批判。康德把“灵魂”看作一个先验“理念”，一个“自身不再是谓词的主词”，因而是一个无法加以“认识”和“谓述”的“无条件者”，这本身就表明它既不是柏拉图式的，也不是笛卡尔式的。康德把传统形而上学心理学的全部重要断言——灵魂作为一种精神性的、单一的、不朽的实体是存在的，看作一种人类理性四重谬误的结果。而人类理性心理学产生这些谬误推理的根本原因在于：人们把一个纯粹理性的“理念”当作了一个可以加以认识的“客体”。

① 《纯粹理性批判》，B402。

② 《纯粹理性批判》，B403。

康德哲学批判性地指出了人类理性的这种非法运用及其原因,这是人类理性取得的一项重大成就。

与理性心理学不同,康德认为“灵魂”或先验“我思”的确会遇到这四个“谓词”,但是我们只能对此做出“分析性”的陈述。这种分析性的阐明包括:

(1)它只能是主词,而永远不是谓词;(2)它是一个逻辑上单一的主词;(3)它在所有杂多中都是与自身相同一的;(4)它不同于外在的事物。这些陈述的主词,作为所有经验的条件,自身并不是经验,因而与实存于空间与时间中的自我有着严格的区别。因而一种纯粹理性心理学的骄傲之名必定让位给先验自我意识的阐明这一谦逊之名。①

应该如何看待康德的先验心理学或关于先验自我的这种阐明呢?应该说,通过这种阐明康德既避免了传统理性心理学的根本错误,也相应地避免了那些神学和道德上的错误,这是哲学史上一种了不起的成就。可是他仍然执著于“理性”这种“最富精神性的权力意志”。

尼采曾经一针见血地指出,“我们”的“理性”仍然迷信“语法”。由于主谓陈述是我们的基本语法,因此我们才发明出了“主体”、“实体”、“我”还有“物”,等等。②

“先验自我”或“灵魂”固然是一种语法偏见,语言也固然属于心理学最萎缩的时代,可是我们仍然能够在这种最无生机的偏见中看到一种“权力意志”。因为当我们用一个“谓词”来谓述一个“主词”时,“主词”也就成了“主体”,它也就因此具备了对“谓词”的一种基本的支配权力。因此,我们的语言或“理性”中的“主——谓”关系就是一种最基本的权力关系:一种支配与被支配,主宰与被主宰的关系。当这种支配与被支配,主宰与被主宰“上升”

① 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008 年,第 233 页。

② 尼采,《偶像的黄昏——或怎样用锤子从事哲学》,李超杰译. 北京:商务印书馆,2009 年,第 25 – 26 页。

到一种最高的“无条件者”时,就产生了“第一实体”、“灵魂”还有“上帝”这些“理念”。康德哲学重要的贡献在于剥夺了这些理念的“认识”权利,而把它们的权利限制在一种“调节性”范围之内,可是他的“先验自我的阐明”表明他仍然没有最终摆脱“理性”或“权力意志”所导致的“独断论”。因为,“理性”所要求的那种最高的“统一性”,“无条件者”,“不再是谓词的主词”不过是一种“权力意志”的产物。

(二)世界

正如在“谬误推理”中理性是指向内、针对的是“我思”一样,在“二律背反”中理性则指向外、针对的是对世界的完整认识。[①] 在这里,康德同样是按照范畴表的四个组而获得了关于“世界”这一理念的四组宇宙论命题。每组命题都是由相互对立的“正题”与“反题”构成的。[②]

理性陷入了自身的二律背反之中,这堪称是人类理性的一个最大的丑闻。可是康德指出这种“二律背反”其实不是“分析的对立”,而是一种“辩证的对立”。因为人类“理性”在这里把“世界”这个“理念”当作一个经验的对象或“现象”来加以认识。因此批判哲学通过指出这种幻相的原因,也就消除了那些二律背反。

因此,纯粹理性在其宇宙论理念那里的二律背反就消除了,这是通过指出它只是辩证的并且是一种幻相的冲突而达到的,这种幻相来自于我们把

---

① 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008年,第245页。

② 参见《纯粹理性批判》,B454—B480。这四组悖论分别是:从“量”上来看:正题:世界在空间和时间上都是有限的。反题:世界在时间和空间上是无限的。从“质”上来看:正题:在世界中每个复合的实体都是由单纯的部分构成的,并且除了单纯的东西或由单纯的东西复合而成的东西之外,任何地方都没有什么东西实存着。反题:在世界中没有什么复合之物是由单纯的部分构成的,并且在世界中任何地方都没有单纯的东西实存着。从“关系”上来看:正题:按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的唯一因果性。为了解释这些现象,还有必要假定一种由自由而来的因果性。反题:没有什么自由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的。从“模态”上来看:正题:世界上应有某种要么作为世界的一部分,要么作为世界的原因而存在的绝对必然的存在者。反题:任何地方,不论是在世界之中,还是在世界之外作为世界的原因,都不实存有任何绝对必然的存在者。

只被看作自在之物本身的条件的那个绝对整体性的理念应用到了现象之上,而诸现象只是在表象中实存,否则就根本不会实存……这个说明是很重要的。我们由此看出,上面对四重二律背反的那些证明并不是骗局,而是从根本上就有一个预设,即认为诸现象或把诸现象全部都包括在自身内的感官世界就是自在之物本身。①

康德对他的这些论证相当自信,在反击当时的一位匿名攻击者时,康德认为他的每一个证明都是无懈可击的。②他把这四组“二律背反”的正题看作“唯理论”的,而把“反题”看作“经验论”的,因此也把这种对立看作柏拉图主义与伊壁鸠鲁主义的对立。③ 尽管伊壁鸠鲁赞成原子论和主张自由意志。康德还把这四组推论分作两类:一类是数学的冲突,一类是力学的冲突。

前两个相互冲突我称之为数学的相互冲突,因为它们是关于同质的东西加到一起或区别开来的。这两个互相冲突建筑在一种自相矛盾的概念上。我从这一点来解释为什么在这两个互相冲突里正题和反题都是错误的。④

后两组则构成“力学的冲突”。与“数学的冲突”不同,“力学”并不要求“被连结的东西的同质性”,因为“因果性”并不必然要求“原因”与“结果”的同质性。因此,“力学的冲突”就与“数学的冲突”非常不同。

在第一类互相冲突(数学的互相冲突)里,前提上的错误在于把自相矛盾的东西(即把现象当作自在的东西)表现成为可以在一个概念里相容的东西。但是在第二类,即力学的互相冲突里,前提上的错误是把可以相容的东

① 《纯粹理性批判》,B534—B535。

② 康德,《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》“附录”,庞景仁译,商务印书馆,1997年,第179-180页。

③ 《纯粹理性批判》,B499。

④ 康德,《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》“附录”,庞景仁译. 北京:商务印书馆,1997年,第125页。

西表现成为矛盾的东西。这样一来,在第一种情况里,两种彼此相反的论断就都是错误的;反之,在第二种情况里,两种论断彼此之所以相反仅仅是由于误解,因而两种都可以是正确的。[①]

也就是说,在前两组冲突中,世界在时间和空间上既不是有限的,也不是无限的;它既不能是无限可分的,也不能是由有限的数目所构成的。因为一个"自在的感性世界"的概念本身就是自相矛盾的,所以有关它的大小的问题的解决,不管我们试图做肯定的回答还是做否定的回答,都永远是错误的。而在后两组冲突中,既存在一种自然的因果性,也存在一种自由的因果性,前者对应的是"自然"而后者对应的则是"物自体";感性世界里没有任何绝对必然的存在者,而另一方面这个世界却被联结到一个必然的存在体上作为它的原因。这二者并不矛盾。[②]

在这里,康德还特别提到了芝诺这位"敏锐的辩证法学家","他曾经被柏拉图作为一个恶作剧的智者而加以严厉的谴责",而康德则试图为他正名。[③] 康德没有把芝诺的"辩证法"看作一种"恶作剧"当然是正确的,可是这并不表明康德的辩证法和芝诺的辩证法就是一样的。因为芝诺并不了解康德"辩证法"的前提,也就是"现象与物自体"的区分。

我们应该如何看待康德在"宇宙论"方面所取得的这种成就呢?康德的"辩证法"和芝诺的"辩证法"有何根本区别呢?康德这些论证真的像他所自信地认为的那样无懈可击吗?

如果我们以斯宾诺莎和芝诺作为参照,可以更加清楚地看到康德在"数学的冲突"中所取得的"成就"。斯宾诺莎区分了两种"量"(quantity):一种是抽象的或想象的量,一种是从理智来思考的量。前者是有限的,可分为部分的,而后者则是无限的,不可分的。

---

① 康德,《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》"附录",庞景仁译,北京:商务印书馆,1997年,第127页。

② 同上书,第126-133页。

③ 《纯粹理性批判》,B530。

我们对于量有两种理解,一是抽象的或表面的量,乃是我们想象的产物;一是作为实体的量,是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言,则我们将可见到,量是有限的、可分的,并且是部分所构成的,这是我们所常常做而且容易做的事;反之,如果就出于理智之量而言,而且就量之被理解为实体而言,(但这样做却很难),则有如我在上面所详细证明的那样,我们将会见到,量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人,对于这种说法,将会甚为明了。[①]

想象的或抽象的“量”,也就是“数目”(number)。我们以“数目”来思考事物,也就是“抽象”地把事物分成部分,或者把它们看作彼此外在的和有限的东西。斯宾诺莎指出,“数目”完全是一种想象力的产物。因为实体是一,是不可分的。[②]

当我们以想象的方式来分割广延或实体时,就不可避免地会导致悖论。斯宾诺莎多次利用了芝诺悖论来表明“无限可分”,以及“无限多”、“无限长”等都是错误的概念。[③]

为了更清楚地说明问题,我们有必要简单地来看一下芝诺悖论。下面,我们就以众所周知的“两分法”悖论为例来说明何以“无限可分”是个错误的概念。

根据亚里士多德的记载,所谓的“两分法”是指,一个位移的事物在达到目的地之前必须先抵达一半处,可是这种一再二分的一半是为数无限的,因此不可能走完为数无限的路程,因此运动不存在。[④] 有人认为这和中国古代

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题15附释,第18页。也参见《斯宾诺莎书信集》,第12封信,洪汉鼎译,北京商务印书馆,1996年,第49－55页。

② 《伦理学》,第1部分,命题12,13,15等;《斯宾诺莎书信集》,第12封信,洪汉鼎译,北京商务印书馆,1996年,第49－55页。

③ 《伦理学》,第1部分,命题15附释,第15－20页;《斯宾诺莎书信集》,第12封信,洪汉鼎译,北京商务印书馆,1996年,第52页;黑格尔,《哲学史讲演录》,第4卷,贺麟,王太庆译,北京商务印书馆,1995年,第107页。

④ 参见亚里士多德,《物理学》,张竹明译,商务印书馆,1999年,239b10－13,263a5－11。

哲学中的“一尺之棰，日取其半，万世不竭”的道理是一样的。[①]

这个悖论的前提不是把“物自体”当作“现象”，它针对的是数目意义上的“无限”这个观念。它以悖论的方式表明了数目意义上的“无限”本身就是个错误的观念：如果两点间的距离可以“无限可分”，那么要么运动根本不存在，要么最快的人也无法追上哪怕领先他一小步的乌龟，因为为了跨出这一小步，他将越过无数的时间，而这是不可能的。因此，芝诺的“两分法”悖论表明数目意义上的“无限”不过是一个未经理性检验的错误观念。由此我们也可以推知“无限的广延”也是不可能的。因此，在时间和空间上，都不存在所谓的“无限”。[②] 通过芝诺的“两分法”悖论，我们可以确切地知道“世界”在“量”上不可能是“无限多”的，在“质”上也不可能是“无限可分”的；当然，事物的“无限可分”是不可能的，这并不一定导致一种“原子论”。因为以“数”来思考事物，也就是以一种抽象的或想象的方式来思考事物，这种思考所得的结果必然与事物本身相距甚远。就像斯宾诺莎指出的那样，“实体”是根本不能用任何“数”来说明的。[③]

既然形而上学意义上的“实体”是根本不能用“数”来说明的，那么康德在前两组悖论，也就是在“数学的冲突”中所得到的结论就是对的。这两组的正题与反题都是错误的。世界在时间上和空间上既不是有限的，也不是无限的；事物既不是由不可再分的“原子”组成的，也不可能是“无限可分”的。不过“结论”正确并不代表“前提”与“论证”也是对的。

表面上看起来，康德的结论与斯宾诺莎或芝诺的结论似乎没有什么不同，可是他们的前提，以及论证方式却有着很大的不同。我们说过，康德的前提是“现象”与“物自体”的区分，然而无论对芝诺还是斯宾诺莎这个区分都是不存在的。康德的“论证”方式也与他们非常不同。芝诺与斯宾诺莎是直接通过悖论的方式指出数目意义上的“无限”（无限可分、无限多、

---

① 汪子嵩，范明生，陈村富，姚介厚，《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，1988 年，第 705 页。

② 《斯宾诺莎书信集》，第 12 封信，洪汉鼎译，北京商务印书馆，1996 年，第 52 页。

③ 同上书，第 53 页。

无限长等)是个错误的观念,而我们则看到康德在前两组二律背反,也就是在"数学的冲突"中,恰恰是把数目意义上的"无限"作为一个"前提"来加以运用。[①]

斯宾诺莎和芝诺由于根本不承认数目意义上的"无限",因此他们也就绝不会以一个"无限"已经流逝的不可能性来"证明"世界的"有限"性,也不会以"空间的无限可分性"来"证明""世界上不存在什么单纯的、不可再分的东西"。也正是因为他们不承认数目意义上的"无限",而且他们也没有像康德那样把"时间"和"空间"看成是我们人类的直观形式,所以他也就不会以"空的时间和空的空间这两个怪物"来恐吓我们承认"世界无论在时间还是空间上都是无限的"。

康德之所以把数目意义上的无限当作前提来运用,这和他对"时间"与"空间"的看法是相关的。而斯宾诺莎和康德在这个问题上几乎完全相反,因为无限可分的时间或空间在斯宾诺莎看来完全是一种错误"想象",而康德则把它们看作我们先天直观的纯形式。这一点我们后面还会有专门的分析。

在"力学的冲突"中,如果我们的理智足够成熟和诚实,我们将会看到第三组和第四组冲突的"正题"完全是一种"权力意志"的产物。在康德看来,"自由因"作为一种"绝对自发"的原因也就是"第一因"和"自因",它是所有

---

① 康德对"世界在空间和时间上都是有限的"证明过程非常类似于中世纪穆斯林神学家的证明,尽管康德承认了数量意义上的无限,而穆斯林神学家们不承认它。根据迈蒙尼德的记载,穆斯林神学家们采取了一种修正的原子论观点,不承认任何意义上的"无限"概念,他们认为"无限"会导致一个无限比另一个无限更大这种悖论,因此他们据此认为世界是有限的,它有一个开端,而上帝正是从虚无中创造了这个世界。参见迈蒙尼德,《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,山东大学出版社,2000 年,第 182 页,第 208 - 209 页。数量上的"无限"概念本身包含了一种悖论,这点是清楚的,不过它仅仅表明我们不能以"想象的量"的方式来把握"世界"或"实体",这证明不了世界就是"有限的"或有一个"开端",也就是说穆斯林神学家们的观点和康德第一组论证的"正题"的观点是不能因此而得不到什么"证明"的。在迈蒙尼德看来,"神"的本质是不能用"量"来表述的,神不是多,它的单一性(unity)也不是数量意义上的"一"。这显然也是哲学家亚里士多德的观点。参见《迷途指津》,第 1 篇,第 57 章,第 124 - 125 页。

其他事物存在的“原因”。[1]

根据这一点，必须假定有一种因果性，某物通过它发生，而无需对它的原因再通过别的先行的原因按照必然律来加以认识，也就是要假定原因的一种绝对自发性，它使那个按照自然律进行的现象序列由自身开始，因而是先验的自由，没有它，甚至是在自然的进程中现象在原因方面的延续系列也永远不会得到完成。[2]

我们的“逻辑”为什么要必须“假定”这种“自由因”呢？如果没有“权力意志”，我们还会如此“假定”吗？我们可以看到，这种“自因”完全就是一种“创世”的意志，一种最富精神性的权力意志的产物。事实上，“自由因”或“自因”除了作为一种最富精神性的权力意志，一种创世的意志的产物以外，在“逻辑”上完全是一种“自我强奸”，因而没有任何真理性可言。

“上帝”或“绝对必然的存在者”也是如此，它作为一个“绝对无条件者”是“任何被给予的有条件者的实存”的“原因”。康德论证道：

既然任何被给予的有条件者在其实存方面都以一个从诸条件直到绝对的无条件者的完整序列为前提，而这绝对的无条件者是唯一绝对必然的，所以某种绝对必然的东西如果有一个变化作为其后果而实存，那就必定是实存着。[3]

康德的这个逻辑和他论证“自由因”的逻辑一样，完全是一种“权力意志”的逻辑：没有“自因”或“自由因”就不会有其他后来发生的事物，如果没有“绝对必然的存在者”这个“上帝”，也就没有那些“有条件者”或“万物”。这种“因果逻辑”的背后完全是一种“创世的意志”在起支配性作用，如果人们没有那样一种创世的意志，也就不会产生什么“自由因”或“上帝”。我们

① 《纯粹理性批判》，B472—B473。

② 《纯粹理性批判》，B472—B473。

③ 《纯粹理性批判》，B480—B481。

认为,在这里甚至是休谟也比康德更接近于真理,因为他没有迷信逻辑上的“因果性”,而仅仅把它看作一种“习惯性联想”。

通过上述对“数学的冲突”和“力学的冲突”的批判性考察,我们会得到什么合理的结论呢?通过“数学的冲突”,我们可以知道“世界”无论在“量”上和“质”上都不可能是数目意义上“无限的”。而在“力学的冲突”中,如果我们除去“权力意志”的产物,也就是“自由因”和“上帝”,那么一个“内在地具有必然性的自然”将会被保留下来。

(三)上帝

在“先验神学”这一主题下,康德把“上帝”这一理念(Idee)看作理性的“理想”(Ideal)。在康德看来,“理想”是“理念”的一种提升,它比“理念”更加远离“客观实在性”。“理想”是完全由“理念”来加以规定的“个体的理念”。[1] “上帝”作为无所不包的总的统一体是“灵魂”与“世界”的合题,是“所有可能性的至上条件”。因此在“上帝”这一人类理性的“理想”中,人类的全部认识达到了顶点。康德也正是由于把“上帝”看作一种“理想”,才发展出了一种新的神学,而这同时也包含他了对传统神学的一种彻底批判。

在康德看来,人类理性的内在本质要求一种绝对统一性和完满性,因此就产生了“上帝”这一“理想”,它作为“原始存在者”(ens originarium)、“最高存在者”(ens summum)或“一切存在者的存在者”(ens entium)是其他一切有条件者的根据。“但所有这一切并不意味着一个现实的对象与其他事物的客观关系,而是意味着理念对诸概念的关系。”[2]

然而,当我们把“上帝”与其他有条件者的关系看作“一个现实的对象与其他事物的客观关系”时,我们就陷入了一种辩证的幻相之中。这样一来,一个先验的理想就从一种合法的、对于科学研究具有调整作用的原则变成

① 《纯粹理性批判》,B596。
② 《纯粹理性批判》,B606—B607。

了一个不合法的、所谓对于认识起构成作用的本体论的概念。[①] 由此，康德批判了历史上的所有关于上帝存在的证明。

在康德看来，从思辨理性证明上帝的存有只能有三种方式。“第一种证明是自然神学的证明，第二种是宇宙论的证明，第三种证明是本体论的证明。没有其他证明，也不可能有其他的证明。”[②]

关于上帝存在的“本体论证明”是从上帝的绝对完满性中推出他的存在。但是在康德看来，“存在显然不是一个实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。用在逻辑上，它只是一个判断的系词。”[③]因此，“存在”只是一种语法或逻辑上的谓词，而不是“实在”的谓词。上帝存在的本体论证明恰恰是混淆了这二者，它把“存在”这一“模态”范畴当成了“实在性”这一“质”的范畴（根据康德的范畴表）。因此在逻辑上，上帝存在的本体论证明就犯有混淆或偷换概念的错误。在康德看来，把“上帝”这样一个纯粹理性的理想，也就是一个单纯的理念当作某种客观实在的东西来加以认识，这是非常荒唐和令人惊讶的。[④]

关于“宇宙论的上帝证明”是从一种经验性的事实出发，即有物存在于时空之中，来推出一个绝对必然的存在者的存在。我们可以看到，这种证明也就是第四组二律背反的“正题”。康德认为，这种论证一方面隐蔽地重复了本体论证明的错误，因为“每个绝对必然的存在者同时都是最实在的存在者”正是本体论的证明，另一方面它本身也完全是一种辩证的狂妄，因为从偶然存在之物推出一个原因的先验原理只在经验范围以内有效，超出了经验范围，在感官世界之外一点意义也没有。[⑤]

---

① 奥特弗里德·赫费，《康德的〈纯粹理性批判〉：现代哲学的基石》，郭大为译，人民出版社，2008年，第268页。

② 《纯粹理性批判》，B619。

③ 《纯粹理性批判》，B626—B627。

④ 《纯粹理性批判》，B620。

⑤ 参见《纯粹理性批判》B636－B638。

至于上帝存在的“自然神学”证明是从世界的可观察的“合目的性”推出智慧的创造者的存在。康德尽管对这个证明抱有好感，但是同样认为它是不能成立的。因为从经验到超验的这种推论或过渡完全是非法的。在所有的地方康德都严格地贯彻了他的经验论：我们的知识只能停留在人类可能经验范围之内，感官世界之外的存在我们无法加以认识。

康德就这样摧毁了一切上帝的证明，无论是本体论的证明，还是宇宙论的和自然神学的证明都被证明为一种辩证的幻相。“上帝”从他的哲学和神学宝座上被撵了下来，它丧失了其认识和创世的功能，仅仅成了一种“理性的理想”。这是康德哲学所取得的了不起的成就，然而康德还是太执著于理性的“最高统一性”，也就是“权力意志”，尽管他仅仅把它看作一种“理想”。如果没有“权力意志”的作用，就不会有“理性”的“理想”这种最高程度的统一性的“要求”。因此，“上帝”哪怕是仅仅作为一种“理想”也完全是“权力意志”的“理想”。如果我们把“上帝”这个最高的理念之中的“权力意志”去除掉的话，那么还会剩下什么呢？如果“上帝”作为“灵魂”与“世界”的最高统一，而“灵魂”不过是一种“权力意志”的表达，关于“世界”如果我们避免了“无限性”这种错误，并排除掉“自由因”和“绝对必然存在者”这两种“权力意志”的独断，那么我们将会得到一个“自然的”世界。

这样，灵魂、世界和上帝这三个“理念”或人类理性的三种最高统一性，如果我们去除掉里面的“权力意志”，也就是“独断论”成分，唯一保留下来的“合理”内容就是一个自然的世界。

## 第三节 知性（范畴）：人为自然立法

在康德看来，知性一般说来就是认识的能力。因此，广义的知性就是指包括感性、狭义的知性和理性在内的整个人类认识能力。而狭义的知性则是指通过“概念”来思维的能力，也就是一种把感性杂多纳入到“规则”之下的能力。这种行为也就是“判断”，因此“知性”一般来说可以被表现为一种作“判断”的

能力。也正是由判断的基本形式出发,康德得出了人类知性纯粹概念的体系——“范畴表”。“范畴”(categoria)是亚里士多德哲学的重要术语,这个希腊文除了“规则”、“分类”之外,基本的意思就是“把……称作……”,因此也就是一种“判断”。康德的先验哲学仍然保留了“范畴”这个词的原始意蕴,尽管它已经不再是“自然”的了。现在,知性范畴由于具有了一种“先验”的性质,当然它只能做一种经验的运用,而永远不能做先验的运用,从此便获得了一种“为自然立法”的能力。而“人为自然立法”也就是使“感性杂多”或“自然”获得一种“规则”,因此任何认识,包括感性认识在内,便都以一种知性的先验的综合统一为前提。

(一)人为自然立法

知性既然就是规则的能力,而这种“规则”具有一种先验的性质,它绝不能来自经验,这样“知性”之于它的对象就具有一种“立法”的功能。这就是康德著名的“人为自然立法”的思想。

感性给予我们(直观的)形式,知性则给予我们规则。知性任何时候都致力于勘察现象,为的是在现象上找出某种规则来。规则就其是客观的而言(因而就其与对象的知识必然相关而言),就叫做规律。即使我们通过经验学到了许多规律,但这些规律毕竟只是对更高的那些规律的一些特殊规定,而在这些更高的规律中,那些最高的(其他一切规律都从事于其下的)规律是先天地从知性本身中发源的,它们不是从现象中借来的,毋宁说,它们使这些现象获得了自己的合规律性,并正是由此而必然使现象成为可能的。所以知性并不仅仅是通过对诸现象的比较来为自己制定规则的能力:它本身就是对自然的立法,就是说,没有知性,就任何地方都不会有自然,即不会有诸现象之杂多的按照规则的综合统一:因为现象本身不能够在我们之外发生,而只能实存于我们的感性中。①

① 《纯粹理性批判》,A126 - A127。

通过“人为自然立法”,康德哲学一方面彻底地完成了近代哲学以来“自然”与“理性”的分离,另一方面也完成了“自然”与“理性”先验的统一。因为没有“知性”所提供的“规则”,“自然现象”是不可能被给予我们的,而“自然规律”也就是知性自身的“规则”。

所以,说知性本身是自然规律的来源,因而是自然的形式统一性的来源,无论这听起来是如何夸大和荒唐,然而这样一种主张仍然是正确的,是与对象也就是经验相符合的。[①]

在康德看来,知性所提供的“规则”尽管是“主观的”,但是它绝非人们任意的想象力的产物,而是具有“普遍必然性”的,所以在这个意义上它又是“客观的”。如何理解康德这种“人为自然立法”的思想呢?由于康德坚持认为“经验”只能给我们提供“杂多”的感性材料,因而“规则”和“统一性”只能来源于“知性”本身,这样如何论证知性规则自身的“合法性”就是康德哲学所面临的一个重要问题。后面我们会看到,康德很大程度上是通过他的彻底经验论立场和“先验自我”或“统觉”的“先验的综合统一”功能来解决这个问题的:由于我们只能认识我们“经验”范围以内的东西,而“我思”则必然伴随着“我”的一切表象,因此包括感性直观形式在内的一切表象都已然是“我”的了,“我”的“规则”当然适合于“我”的认识。这样,“人为自然立法”也就是知性的自我立法。

但问题恰恰在于:如何恰当地理解这种“立法”的性质呢?如果我们抛开“普遍必然性”这种说辞,在这里我们就可以发现一种“最富精神性的权力意志”。“立法”从来都属于统治者或立法者的一种权利(权力),它表达了一种统治者对被统治者的明确统治。因此“人为自然立法”首先表达了一种人对“自然”的统治欲望,而由于这种统治最终是知性的自我立法,因此它其实是一种自我统治,而通过这种理性的自我统治,一个有“理性”的人也获得

① 《纯粹理性批判》,A127。

了他之于“自然”的“主人”地位。在这里，康德不过是以一种“唯心主义”的方式表达了培根“征服自然”的现代抱负。

（二）先验统觉

一切杂多的东西如果能够被我们所认识，其前提是它们必须首先在我们的意识中被“联结”起来，而这种“联结”也就是一种“综合”。因此，在我们的认识中，“综合”相对于“分析”就具有一种优先性地位。或者说，分析的东西其实都是以一种综合为前提的。[①] 在这里，康德仍然以一种特别的方式重复了柏拉图、亚里士多德关于“理性”（logos）之一般本质的洞见，在柏拉图和亚里士多德看来，logos 首要的一般功能乃是“综合”（synthesis），[②]当然在这种“联结”中，思想也可以对对象进行“区分”（diairesis）。[③]

康德的“知性”一般说来也就是这种综合的能力，它把一切杂多联结起来，从而使它们成为我们认识的对象。在康德看来，知性的这种联结能力从根本上说来是源于“我思”（cogito）的，“我思”能够为知性提供一种“源初的统一”或一种“先验的统一”，康德也把“我思”的这种能力称作“先验统觉”。既然知性的联结能力从根本上源于这种“先验统觉”，那么“我思”就必然能够伴随着“我”的一切表象，并且为“我”的一切表象提供一种先验的统一性。

> “我思”必须能够伴随着我的一切表象；因为否则的话，某种完全不可能被思考的东西就会在我里面被表象出来，而这就等于说，这表象要么就是不可能的，要么至少对于我来说就是无。[④]

由于“我思”必然伴随着“我”的一切表象，而且人类的一切认识都是以这种先验的统一性为前提的，所以康德就把它看作“人类知识中的最高原

---

① 《纯粹理性批判》，B130，B134。

② 柏拉图《智者篇》，259E，260B。

③ 亚里士多德《论灵魂》，430a28，430b3f。《形而上学》，K8，1065a22－23 等。以上论述也参见海德格尔，《现象学之基本问题》，丁耘译，上海译文出版社，2008 年，第 238－244 页。

④ 《纯粹理性批判》，B132。

理”。

知性本身无非是先天地联结并把给予表象的杂多纳入统觉的统一性之下来的能力,这一原理乃是整个人类知识中的最高原理。[①]

也正是通过先验统觉,康德确立了知性对于感性的优先性地位,因为“我思”是伴随一切表象的,因此也包括感性直观的杂多在内。这样,先验统觉就不仅仅是知性诸范畴或逻辑的统一性的前提,而且也是任何一种感性直观的前提。

因为,如果在一个确定的直观中被给予的杂多表象,若不是全都属于一个自我意识,它们就不会全都是我的表象,也就是说,作为我的表象(即使我没有意识到它们是这样的一种表象),它们必须与这样的条件必然地相符合,只有在这一条件下它们才能够集合在一个普遍的自我意识中,因为否则的话它们就不会无一例外地属于我了。从这一本源的联结中可以产生出许多结论来。这就是:直观中被给予的杂多的统觉,它的无一例外的同一性包含诸表象的一个综合且只有通过对这一综合的意识才有可能。[②]

因此,通过先验统觉,知性不再是感性的一种补充,而是获得了一种相对于感性的根本上的优先性。就像赫费非常正确地分析的那样:

按照两种认识来源的理论,感性的功能不能缩略为知性,这样一来,先验自我意识几乎不可能是那个绝对的最高点,不可能是唯一的最高的东西……因为感性论有它自己的最高形式,即一切直观的可能性与感性相关的最高原理:直观的“一切杂多”都“以空间与时间为形式条件”(B136)。知性的最高原理却使这第一原理具有了相对性。由于一切杂多的东西,也包括直观的杂多,都“以统觉的本原性综合统一为条件”(同上),这一统一性不

① 《纯粹理性批判》,B135。
② 《纯粹理性批判》,B132 - B134。

仅适合于"逻辑学",也适合于全部先验哲学。知性同时还获得了其第三种也是最严格的规定。它不仅被思考为补充感性的能力,而且被思考为优先于感性进行判断的能力,并且因此之故,它首先被思考为认识的能力,当然要诉诸直观(B137)。[①]

因此,正是在"先验统觉"那里,"知性"获得了其最高原理,"先验统觉"也就成了人类"认识"的顶点。如果没有"我思"或"先验统觉"所提供的先验统一性,诸范畴以及感性直观就都是不可能的。康德还力图表明"我思"的这种"先验统一性"是"客观的"而不是"主观的",因为它不是我们主观随意地赋予现象的某种统一性,而是"使一切在直观中给予的杂多都结合在一个客体概念中的统一性"。[②]

康德的"我思"似乎指出了人类认识中一个基本的"事实":任何认识对象或内容,如果它们能够被"我"所认识,那么它们都已然是"我的"了,因为否则它们就根本不会成为我的"认识"。或者,我的认识根本不是"我的"这是根本不可能的。不过康德哲学的这一观点越来越多地受到现代心理学的挑战,尤其是"潜意识"的发现使人们有更多的理由质疑这种先验的"我思"是否真的存在。这并不是因为"潜意识"是我们还没有清楚观念的意识,而是因为"潜意识"从根本就缺乏一种内在的"统一性",呈现为种种意识碎片或者"非道德的"意识。

还有,如果这种"纯自我"确实存在,那么它也能被我们所"认识"吗?按照康德的知识论,一切认识都是在时间中发生的,都需要主体之外某物的刺激所产生的表象和知性的能动综合,也就是需要质料和形式相结合。可是,先验统觉作为一个主体、一个"纯自我",如何能刺激自己,在时间之中产生表象呢?如果先验统觉无法认识自己,那么我们将失去"人类知识中的最高

① 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008年,第137页。

② 《纯粹理性批判》,B139。

原理”,如果它能够被“认识”那么它将首先变成一个低于自身的“时间中的表象”,而且要成为这样一个表象,它还必须成为一个它自身,也就是主体之外的某物。这正是康德“先验统觉”的问题和困难所在。

我们该如何理解康德的这种“我思”或“先验统觉”能力呢?只要“先验统觉”的运用范围是在“人类可能的经验”范围以内,而不是对于“物自体”的,我们就可以恰当地把这种统一性看作主体“内在的”。因此,我们就并不会因其所谓的“普遍必然性”而具有的“客观性”之名而放弃对这种“主体性”本身更加深入的批判性探究。而这种研究将使我们更深入地看到“先验统觉”的“客观性”实质。我们需要深入“我思”的“内部”来考察我们的整个“认识”。

我们可以合乎事实地提出如下问题:我们为什么要把“一切杂多”都“先验”地“联结”起来?为什么没有这种“先验的综合统一”,我们的一切“认识”就都是不可能的?“我”的认识首先是“我的”这一“事实”无法回答上述问题,因为我们不能用“结果”来解释“原因”。

这种非经验性的“先验统一性”到底来源于何处?“权力意志”原则似乎可以回答这个问题。因为“权力意志”首先就是一种“统治欲”,因此也就是一种“我”对其他事物的“统治”的意志。于是“我”把一切“现象”“先验地”“联结”起来也就表明了“我”之于“自然”的“统治”或“立法”地位。因此,“我”的“先验的统一性”就是一种赤裸裸的“权力意志”。而如果“我”没有“权力意志”,那么“我思”也就不会具有这种“先验统一性”。“我”把一切都先验地联结起来,这样“我”也就成了“自然”的“立法者”。我们知道,这曾经是“上帝”的工作。

我们上述解释的“合理性”就在于“我思”或“先验统觉”的纯粹“先验”性质,或者它的非经验性。经验“杂多”由于具有一种“被给予”的性质,也就是一种外在的性质,而“先验统一性”却不能从“外部”得到解释,因此它才允许我们对此进行一种基于“权力意志”的“内部”解释。

（三）范畴

在康德看来，“在一个我称之为‘我的’的直观中所包含的杂多，被知性的综合表现为属于自我意识的必然统一性，而这是通过范畴做到的。所以，范畴表明：对‘一个’直观的所予杂多的经验性意识是从属于一个先天的纯粹自我意识的，正如经验性的直观从属于一个纯粹感性的、同样是先天发生的直观那样。”①

“范畴”作为“纯粹知性的概念”，也就是“规则”本身，它能够为感性直观的杂多提供先天的规则，并使它们纳入到自我意识的必然统一性之中，从而使我们获得关于对象的“知识”。那么，我们有哪些纯粹知性的概念或者“范畴”呢？

康德是通过逻辑“判断”关系来发现他的“范畴表”的。因为在康德看来，知性也就是一种判断的能力。或者说，它是一种凭借“概念”来思维的能力，而“概念”也就是一个作为可能判断的“谓词”。这样，如果我们能够把判断中的统一性机能完备地描述出来，知性的机能就可以全部都被找到。②

如果我们抽掉一般判断的内容，而专注于其形式，那么就会发现我们的思维在判断中的机能共有四种，而每一种又有三种具体表现形式。③ 根据这个“判断表”，康德得到了四组共 12 种先天的“范畴”。④ 这样，康德就得到了人类思维的一张完整的先天范畴表。而在康德看来，亚里士多德由于不拥有任何原则，所以他没能完成这一事业。康德认为他完成了亚里士多德

---

① 《纯粹理性批判》，B144。

② 《纯粹理性批判》，B94。

③ 《纯粹理性批判》，B95。它们分别是 1，判断的量：全称的，特称的，单称的；2，判断的质：肯定的，否定的，无限的；3，判断的关系：定言的，假言的，选言的；4，判断的模态：或然的，实然的，必然的。

④ 《纯粹理性批判》，B106。范畴表：1，量的范畴：单一性，多数性，全体性；2，质的范畴：实在性，否定性，限制性；3，关系的范畴：依存性与自存性（实体与偶性），原因性与从属性（原因与结果），协同性（主动与受动之间的交互作用）；4，模态的范畴：可能性—不可能性，存有—非有，必然性—偶然性。

都未竟的事业。[1] 如何看待康德哲学的这一成就呢？亚里士多德的“范畴表”是否是毫无“原则”的呢？

无论康德完备的范畴表和“并不完备”的亚里士多德的诸范畴之间存在何种重要差异，它们共同遵循和认可的一点是：判断的基本模式是主谓判断，诸如“S 是 P”。这也是柏拉图对于 logos 基本形式的理解，logos 的“联结”并不是对诸事物外在的任意联结，而是一种主谓判断，一种把名词和动词(谓词)联结起来的判断。[2] 对于亚里士多德而言，范畴要么是指作为一个主词的某种东西，要么是指作为谓词的某种东西。对于康德而言，知性就是判断的能力，而每个概念都可能成为判断的谓词。正是按照基本的主谓判断的全部逻辑形式，康德相应地得出了他那“完备的”范畴表。[3]

而“主谓”关系，无论是语言意义上的还是“逻辑”意义上的，都是“权力意志”的一种基本表达。因为“主谓”关系作为一种“主从”关系，它除去“权力意志”的“支配与被支配”、“统治与被统治”后，除了谓词中包含的一些“感性杂多”外并没有剩下什么实在的东西。而逻辑学家和哲学家们正是基于这种“权力意志”的原则，或者是“主谓”原则，得出了一系列的“范畴”。比如亚里士多德的“十范畴”就是以“实体”为核心，其他九个“范畴”为从属的范畴体系。康德也是从主谓判断的基本形式得出了他的范畴表。因此，事实上，亚里士多德和康德在这里遵循了同一个“原则”，那就是“权力意志”原则，亚里士多德的“十范畴”并非是毫无原则的。

为了更清楚地揭示主谓判断或主谓逻辑，以及康德“范畴表”中的“权力意志”原则，我们来具体地看一下康德的判断和范畴表。

我们先来看一下第四种，也就是“判断的模态”及“模态的范畴”。在康德看来：

---

① 《纯粹理性批判》，B107。

② 柏拉图，《智者篇》，262A－C。

③ 奥特弗里德·赫费，《康德的〈纯粹理性批判〉：现代哲学的基石》，郭大为译，人民出版社，2008 年，第 116、118、121 页。

判断的模态是判断的一种十分特殊的机能,它本身的特别之处在于它对判断的内容毫无贡献(因为除了量、质、关系之外再没有什么能构成一个判断的内容的了),而只是关涉到系词在与一般思维相关时的值。[①]

正是因为判断的模态对"判断的内容毫无贡献",它仅仅关涉到"系词在与一般思维相关时的值",所以相对于判断的量、质和关系,它具有一种更为"内在"的特征。"权力意志"是关于世界的一种"内在"的解释,因此我们从判断的模态及模态的范畴开始是更为便宜的。

与"或然判断"、"实然判断"和"必然判断"相对应的范畴分别是"可能性—不可能性"、"存在—非存在"和"必然性—偶然性"。[②] 在这里需要首先指出的是,正是因为康德把"存在"仅仅看作一个"系词",所以"存在显然不是一个实在的谓词",也就是不属于"质的范畴",不表示一个事物的某种性质或状态。而这在反驳上帝存在的本体论证明中起到了关键性的作用。

那么接下来,如果把这些"模态"除掉"权力意志",我们会得到什么呢?我们是否可以这样来看:从"内部"来看,从"或然"到"实然"再到"必然",它表示一种肯定性的增加,或者一种力量感的增强。它"或许"是这样,它"是"这样,它"必然"这样,其中"自我肯定"的力度越来越大,"自我"也越来越有"把握"。而"存在"与"必然性"都不过是这种权力感不断地自我肯定和增强的一种证明。因此,"存在"或"必然性"并不是"实在的谓词",它们仅仅是"权力意志"不断自我增强的一种表征。因此,那种"先验的"模态范畴除掉"权力意志"后就什么也没有剩下。"模态"就是"权力意志"自身一种强弱的表现。

那么,量、质和关系的"范畴"呢?

"判断的量"有:全称的、特称的和单称的,与之相对应的"量的范畴"则是:单一性、多数性和全体性。需要注意的是,全称判断对应的是单一性,而

---

① 《纯粹理性批判》,B100。

② 《纯粹理性批判》,B95,B106。邓晓芒将 Dasein 翻译为"存有"。

单称判断对应的是全体性。这突出地表明了康德所理解的“范畴”是不能通过事物的“外延”来得到理解的。康德强调“范畴”作为我们思维的“规则”,它们不是我们思维的“字母”,而是我们思维的“语法”。因此,“所有的人都是会死的”,这表明所有人在“会死”的这点上构成了一种“单一性”;而“迦尤斯是会死的”则表明作为判断的主词“迦尤斯”作为一个整体,因而是在“迦尤斯”所包含的要素的总体性的意义上他这个人是会死的。[①]

如果“量的范畴”除掉“权力意志”我们会得到什么呢?范畴作为我们思维的先验语法,可以为我们的认识提供先天的“规则”,也就是“统一性”和“确定性”。[②] 这一点当然也体现在“量的范畴”中,无论是“单一性”、“总体性”还是“多数性”,它们都不是经验意义上的概念,作为普遍必然的“规则”它们是“先天的”,作为使经验得以可能的东西它们又被称为“先验的”。而我们已经指出,那种先验的统一性或确定性,除了权力意志以外就什么也不是,或者它们仅仅是权力意志的体现。“权力意志”作为一种统治的或立法的意志,为“杂多的现象”提供了这种“统一性”及“确定性”,以使“杂多的现象”成为我们可以“理解”或“把握”的东西。这样,“量的范畴”除掉“权力意志”后就被“去先验化”,那种先验的统一性和确定性被去掉之后,仅仅剩下了“经验的杂多”,一种经验性的单一性、多样性以及整体性就被保留了下来。而这些概念其实也仅仅在人类经验范围以内才有其有限的意义。在这里,如果我们的理智足够诚实,我们就应该抛弃“权力意志”所杜撰出来的那种“先验的统一性”,而承认“感性杂多”在经验范围以内的那种有限的然而却是正当的意义。

“判断的质”有:肯定的、否定的和无限的(unendlich),与之相对应的“质的范畴”分别是:实在性、否定性和限制性。与模态判断不同,“判断的质”或“质的范畴”是关于判断的内容的。它们分别表示“主词”与“谓词”之间关

① 奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008年,126页。

② 同上书,第115页。

系的“质”。这种“质”要么是肯定的(S 是 P),要么是否定的(S 不是 P),要么是限定的(S 是非 P)。“质的范畴”作为一种我们认识的先验的规则,同样给我们的认识提供了“先验的统一性”和“确定性”。它们把主词和谓词先验地联结起来,使它们处于某种先验的肯定、否定或限定性的关系之中。如果我们把这种关系中的“权力意志”去掉,也就是对它们“去先验化”——因为这种“先验统一性”是“权力意志”所赋予的,主词和谓词并没有什么“先验的”关系,那么我们就剩下了一种有限的、经验性的主词和谓词之间的关系,它们或者是肯定的,或者是否定的和限定的,但无论如何都不具有“先验的”性质。

“判断的关系”有:定言的、假言的和选言的,与之相对应的“关系的范畴”分别是:依存性与自存性(实体与偶性)、原因性与从属性(原因和结果)以及协同性(主动与受动之间的交互作用)。“关系的范畴”作为一种人类思维的先验语法,它是判断中所有的复杂关系得以可能并必须遵循的“规则”。在“实体与偶性”关系中,主词与谓词才相互联系起来;而在“假言判断”中,两个判断被连接起来;在“选言判断”中,两个或更多判断被联系起来。[①]

“权力意志”是我们走向“独断论”的一种“内在”原因,它武断地要求一种对其他事物的统治或支配权力,这就是我们语法或逻辑中的“主谓”陈述,这种统治欲还表现为一种“创世的意志、一种第一因的意志”,这就是我们先验范畴中的“原因与结果”。因此,“关系的范畴”如果除掉其中的权力意志,我们会看到“实体与偶性”作为一种先验的关系完全是“权力意志”的表现,“实体”除了权力意志以外什么也不是,“偶性”则包含了一些我们“经验的杂多”在内,因此被保留了下来;先验的“因果”关系也完全是一种“创世的意志”的体现,因此除了“权力意志”就什么也不是,如果它们作为一种经验性的东西,那么它们最多只是一些“习惯性的联想”。因此,也不存在什么先天的“协同性”,最多有一种经验性的交互作用。

---

① 《纯粹理性批判》,B95、B99、B107。

从上面的分析中我们可以看到,“范畴”作为人类思维的先验语法,是我们思维的先天的“规则”,为我们的认识提供了先验的统一性和确定性。而这种先验的统一性和确定性,从“内部”来看完全是我们“权力意志”的一种表现。因此,我们如果去掉“范畴”中的“权力意志”也就在很大程度上避免了一种独断论。这个过程也就相当于对这些范畴的“去先验化”过程,通过这个过程我们可以清楚地看到,这些“范畴”本质上都不过是我们的“权力意志”而已。“去先验化”后很大程度上重新恢复了“经验论”的正当性,因此我们才说某些“范畴”去掉“权力意志”后,会有一种经验性的东西被保留下来。当然,这并不是说经验的东西包含在了那些先验的范畴之中,而仅仅是说,如果我们抛开了对这些概念的先验理解,这些概念的经验论含义就会被正当地恢复,比如“偶性”,以及经验论意义上的“多数性”、“因果”及“相互作用”等。这些被保留下来的东西可以成为“试验哲学”,一种基于经验的“未来哲学”的合理要素。

## 第四节 感性直观的纯形式:时间与空间

在康德看来,一切知识不论以何种方式和通过什么手段与对象发生关系,它借以和对象发生直接关系的还是“直观”。直观是在对象被给予我们时发生的。对于我们人类而言,这仅仅是由于对象以某种方式刺激我们内心才是可能的。通过我们被对象所刺激的方式来获得表象的那种能力(接受能力),就叫作感性。所以,借助于感性,对象被给予我们,且只有感性才给我们提供出直观。[①]

而康德认为,感性直观的纯形式是时间与空间,时间是我们内感官的纯形式,空间是我们外感官的纯形式。这是康德哲学与亚里士多德哲学和牛顿物理学的一个重大区别。

---

① 《纯粹理性批判》,B33。

通过对空间概念的形而上学阐明，康德得出了：空间不是什么从外部经验中抽引出来的经验性概念；空间是一个作为一切外部直观之基础的必然的先天表象；空间绝不是关于一般事物的关系的推论的概念，或如人们所说，普遍的概念，而是一个纯直观；空间被表象为一个无限的给予的量。①

通过对空间概念的先验阐明，康德则得出：①空间所表象的绝不是某些自在之物的属性，或者是在它们的相互关系中的属性，也就是说，绝不会是依附于对象本身的那些属性的规定性，似乎即使我们把直观的一切主观条件都抽掉它们还会留下来一样。②空间无非只是外感官的一切现象的形式，亦即唯一使我们的外直观成为可能的主观感性条件。②

在康德看来，正是借助于空间，我们才把"现象"表象为"相互外在、相互并列"的东西，而且空间自身被表象为一个"无限的给予的量"，"因为空间的所有无限的部分都是同时存在的"。③ 这种"空间"，它作为我们外感官的纯形式构成了"几何学"的基础。

"时间"被看作我们内感官的纯形式，通过对时间概念的形而上学的阐明，我们得到：①时间概念不是什么从经验中抽引出来的经验性的概念；②时间是为一切直观奠定基础的一个必然的表象；③在这一先天必然性的基础上，还建立起了时间关系的那些无可置疑的原理或一般时间公理的可能性；时间只有一维：不同的时间不是同时的，而是前后相续的（正如不同空间不是前后相续的，而是同时的一样）；4，时间不是什么推论性的、或如人们所说的普遍性的概念，而是感性直观的纯形式；5，时间的无限性只不过意味

① 《纯粹理性批判》，B38－B40。康德所谓"形而上学阐明"是这样的："所谓阐明（expositio），我理解为将一个概念里所属的东西作出清晰的（哪怕并不是详尽的）介绍；而当这种阐明包含那把概念作为先天给予的东西来描述的东西时，它就是形而上学的。"（B38）因此，"阐明"在严格性和完备性方面是低于"演绎"的。简言之，康德的"形而上学阐明"也就是清楚地回答一个概念的"是什么"的一种说明。——笔者

② 同上书，B42。康德的先验阐明是："我所谓先验的阐明，就是将一个概念解释为一条原则，从这条原则能够看出其他先天综合知识的可能性。为了这一目的，就要去：1）这一类知识确实是从这个给定的概念推导出来的，2）这些知识只有以这个概念的给定的解释方式为前提才是可能的。"（B40）简言之，我们可以这么理解"先验的阐明"：它要说明某些知识是"何以可能的"。——笔者

③ 《纯粹理性批判》，B38，B40。

着,时间的一切确定的大小只有通过一个唯一的、作为基础的时间进行限制才有可能。因此,时间这一本源的表象必须作为无限制的而被给予出来。[①]

通过对“时间概念的先验阐明”得出的结论是:a)时间不是独立存在的东西,也不是附属于物的客观规定,因而不是抽掉物的直观的一切主观条件仍然还会留存下来的东西;b)时间不过是内部感官的形式,即我们自己的直观活动和我们内部状态的形式;c)时间是所有一般现象的先天形式条件。因而它也间接地是外部现象的条件。[②]

在康德看来,“时间”是我们内感官的纯形式,它为我们提供了一种“一维的”、“无限的”、“前后相续”的序列。形象地来看,我们可以“用一条延伸至无限的线来表象时间序列,在其中杂多构成了一个只具有一维的系列,我们从这条线的属性推想到时间的一切属性,只除了一个属性,即这条线的各部分是同时存在的,而时间的各部分却总是前后相继的”。[③] 正是通过这个形式,我们才能感知到事物的变化和运动。而这种“时间”使“普遍的运动学说”和“数学”得以可能。

康德把时间与空间看作我们“主观的”感性直观“纯形式”,而把感性杂多看作“质料”。这是先验哲学对亚里士多德哲学的一种新的改造,这一点我们在此不打算深究。尽管时间和空间并不是“概念”或“范畴”,因而不能用来“思维”,只能用它们来“直观”,但是与范畴一样,时间和空间仍然为“感性杂多”或“质料”提供了一种基本的统一性或秩序,尽管这种统一性或秩序是与范畴所提供的统一性不同的。康德告诉我们,我们只能如此直观。这或许是一个人类学上的基本事实。然而,只要这种“统一性”是来源于我们人类的,我们就仍然能够看到一种“权力意志”,一种“把握”事物,为“感性杂多”提供“形式”的意志。而康德哲学非常真诚的一点是,它承认我们认识的只是“现象”而非“物自体”,这对于一位哲学家而言是难能可贵的。不

---

① 《纯粹理性批判》,B46 - B48。

② 《纯粹理性批判》,B49 - B51。

③ 《纯粹理性批判》,B50。

过下文将指出“时间”和“空间”这两种感性直观纯形式的一个重要缺陷。

让我们把目光集中到空间和时间的“无限性”上。我们可以看到正是因为时间和空间的“无限性”才导致了后面“宇宙论”方面的第一组和第二组“二律背反”。可是芝诺悖论已经表明,数目意义上的“无限”本身就是个错误的观念。这种“无限”如果存在,那么“有限”将变得根本毫无意义和根本不能被我们所理解。而且这种“无限”将会导致无限之间非常荒谬的数学关系,比如一倍的无限将多倍于另一个无限。但是,这也并不表明世界在数目上就是有限的。归根结底,错误的原因在于我们以一种想象的方式来思考“量”,从而认为它是可分,由部分所组成的。①

因此,无论是无限的、前后相续的时间,还是可以无限延长的、由无限多部分同时组成的空间,都不过是我们的一种“想象”。或者,我们以时间和空间为纯形式来直观事物不过是在想象事物而已。而我们以这种想象的方式是不可能认识事物本身的,得到的只是一些关于事物的“现象”,仅此而已。

因此,我们在此应该更加彻底地贯彻经验论的原则:“时间”和“空间”仅仅在我们感觉范围以内具有有限的意义。是经验“感觉”告诉我们知道事物是可分的,而那种超出我们感觉范围以外的数目意义上的“无限”根本就是毫无意义的。

## 结　语

假如真理是个女人,那会怎样?尼采曾经这样问道。通过对以往哲学

---

① 斯宾诺莎,《伦理学》,第1部分,命题15附释,第16－18页。以及迈蒙尼德,《迷途指津》,第2编“绪论”,第221页。在迈蒙尼德所列举的26个亚里士多德主义哲学前提中,前三个分别是:第一个前提:任何无限量的存在都是不可能的;第二个前提:无限数目的有限量的同时存在是不可能的;第三个前提:无线数目的原因和结果的存在,即使它们没有量也是不可能的。在迈蒙尼德看来,这些前提(前25个,但“世界永恒性”也是最可接受,最为可能的)“亚里士多德和他以后的逍遥学派对其中每个前提都提出了证明”。不过遗憾的是,康德仍然把“无限的”时间和空间看作人类感性直观的“纯形式”,而亚里士多德主义在这个问题上的看法要比康德正确的多。

史的一种批判性考察,尼采发现真理至今仍然像雅典娜女神那样是一位圣处女,也就是说至今仍然无人抓住真理。那些自称把握了真理的独断论者们其实把握的并不是真理本身,而只是自己的权力意志。权力意志作为一种统治性的意志、“创世的意志”、“第一因的意志”一直支配着形而上学家们的思维,而大多数人往往日用而不自知。

康德的先验哲学仍然是一种独断论,因为无论是“理性”、“知性”还是“感性的纯形式”都不过是“权力意志”的体现。从理性的建筑术我们知道理性为我们提供了一种最高程度的统一性,知性则是为自然立法,而时间和空间则为“质料”或“感性杂多”提供了一种基本的“形式”。从最高的三个“理念”,到知性的十二种范畴,再到时间和空间这两种感性直观纯形式都贯穿着一种最基本的“权力意志”:统一性或统治欲。因此,“先天综合判断”无论从哪个环节来看,它的本质都不过是一种“权力意志”而已。

通过对康德哲学的这一批判性研究,我们得到了如下结论:“理性”的本质不过是“权力意志”。“权力意志”体现在“理性”的每一条“原理”和“规则”之中,也体现在它的每一个细胞之内。

那么,我们能否摆脱“权力意志”的这种僭政呢?我们能摆脱“理性”的“独断论”吗?如果“理性”的本质不过是“权力意志”,那么哲学是否不过是一种“人类学”呢?经过我们上述的工作,“理性”的大厦已经被解构了,它轰然倒塌。然而它留给了我们什么有益的材料呢?

必须注意到,我们上述的这一研究固然是批判性的,然而它却并非纯然是消极的,恰恰相反,它为我们赢获了作为一门严格科学的哲学本身所要求的基本原则。首先,经验重新赢得了它自身的正当地位,一门严格的科学必须首先立足于经验。或者,人类的认识只能停留在人类可能经验的范围以内。其次,意识到人类知性或理性的本质不过是我们自己的权力意志这一点,可以使我们在很大程度上摆脱独断论。最后,形而上学的诸理念丧失了它们的真理性,因为它们并非表示思想与存在的同一,而仅仅是一些“理性的概念”。形而上学最终不过是人类“理性”一种“合理”的“理想”,它对于

具体的科学知识或认识并没有什么“构成性的”作用,它最多起一种“调节性的”作用。

这样来看,康德留给我们的遗产远远要比想象的多。“经验”在新的理性建筑术,也就是“权力意志”原则下被保留了下来,重新获得了肯定。未来哲学的任务就是:重新回到经验,并在经验的基础上“尝试”一种严格的科学。这门科学将以“实验哲学”这一谦逊之名来取代历史上种种独断论的形而上学。哲学家也必须首先是一位“老心理学家”,他将严格区分“发现”与“发明”、“文本”与“解释”,将竭力避免“权力意志”对自然和存在的僭政。

# 后 记

西方形而上学有它的天命与历史。那些气度恢宏、构思精巧的形而上学体系曾经标志着西方思想的最高成就，然而近代以来它们却遭到了彻底的批判与解构。形而上学的这种解构并非来自外部，而是来自内部。形而上学从一开始就以追求真理为己任，这种“求真意志”既造就了它的伟大，也导致了它的覆灭。当西方的思想家们把“求真意志”贯彻到底的时候，他们才发现自己建构的种种思想体系并不是什么“真理”，而只是自身“权力意志”的体现。尼采与海德格尔都致力于一种彻底的形而上学批评工作。然而，出于一种根深蒂固的“西方中心主义”情结，他们仅仅把“形而上学”的开端追溯到苏格拉底—柏拉图，也就是说，仅仅追溯到西方哲学的“第二次启航”。毫不奇怪，尼采与海德格尔不约而同地赞扬“苏格拉底以前的哲学”，甚至对它加以神圣化。我们不要忘记，在苏格拉底和柏拉图看来，哲学的第一次启航是一场非常失败的运动，那些自然哲学家们过于鲁莽，他们缺乏必要的方法甚至是耐心，以至于在“本原”问题上搞得水火不容。如果没有哲学第一次启航的失败，就不会有智者运动和苏格拉底—柏拉图哲学的第二次启航。把那次很快就失败了的哲学运动加以神圣化，可能就成为西方思想维护其最后“尊严”之举。他们只能从苏格拉底以前思想的残垣断壁中追寻那“应有的”辉煌。

可是，如果我们把尼采和海德格尔的思想原则贯彻到底，也就是把“求真意志”贯彻到底，那么我们会发现，西方哲学从“本原”开始就已然是一种形而上学；而柏拉图的“理念论”仅仅是对这种形而上学的一种更审慎的“尝试”。因为，“善的理念”乃是对“本原”问题的一种尝试性回答。因此，柏拉

图哲学就算有什么失误，它也不应该遭受尼采和海德格尔强加给它的那么多不白之冤。尼采和海德格尔出于根深蒂固的“西方中心主义”情结，把柏拉图哲学当成了西方形而上学的替罪羊。让“哲学的第二次启航”——从本质上来说，它是一种更安全、更审慎的思想实验——来承担形而上学的全部罪责显然是非常不公正的。形而上学批评的矛头应该指向比“善的理念”更加根本和古老的“本原”。

我们中国学者完全没有必要像尼采和海德格尔那样去神圣化那场失败的“苏格拉底以前的哲学”运动。当我们把尼采和海德格尔的西方形而上学批判贯彻到底的时候，回过头来可能会重新发现自身文化的可贵与伟大之处。当然，本书也无意于去做那些泛泛的所谓中西文化比较，至于“沙拉是不是比中国的凉菜更好吃”这类争论还是留给那些更有闲情逸致的人去探讨吧。如果本书关注的不是真理问题，那么本书就毫无意义。而真理不会反对真理，它既是自身的标准，也是错误的标准。正好可以用这个标准来衡量本书：它的基本原理要么是正确的，要么它从“一开始”就错了。

# 参考文献

[1] Plato, *Plato in Twelve Volumes*, *Cambridge*, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

[2] Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, the Revised Oxford Translation, Princeton: Princeton University Press, 1984.

[3] Xenophon, Recollections of Socrates, translated , with an introduction, by Anna S. Benjamin, The Library of Liberal Arts, Published by The Bobbs – Merrill Company, INC. , 1965.

[4] *Plato: Critical Assessments*, edited by Nicolas Smith, Routledge: London and New York, 1998,

[5] A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Works*, The Dial Press, 1929.

[6] G. M. A. Grube, *Plato's Thoughts*, *London*: The Athlone Press, 1980.

[7] Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992

[8] Simplicius, *On Aristotle's Physics* 2, trans. by Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997.

[9] Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, trans. by Richard J. Blackwell, Notre Dame, Indiana, 1999.

[10] David Ross, *Aristotle*, Routledge: London and New York, 1996.

[11] Spinoza, *Works of Spinoza*, Vol. 1 – 2, translated from the Latin with an introduction by R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications, INC. , 1995.

[12] *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Edited by Olli Koistinen, Cambridge University Press, 2009.

[13] Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1984.

[14] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books, 1992.

[15] Basic Writings of Nietzsche, translated by Walter Kaufmann, New York: Modern Library, 2000.

[16] *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, 1999.

[17]柏拉图,《柏拉图对话集》,王太庆译,北京商务印书馆,2004。

[18]柏拉图,《理想国》,郭斌和,张竹明译,北京商务印书馆,1997。

[19]亚里士多德,《范畴篇》,方书春译,北京商务印书馆,2003。

[20]亚里士多德,《物理学》,张竹明译,北京商务印书馆,2009。

[21]亚里士多德,《形而上学》,苗力田译,中国人民大学出版社,1997。

[22]陈康,《陈康:论希腊哲学》,汪子嵩、王太庆主编,北京:商务印书馆,2011。

[23]汪子嵩,范明生,陈村富,姚介厚,《亚里士多德》,《希腊哲学史》第3卷,人民出版社,2003。

[24]《20世纪亚里士多德研究文选》,聂敏里选译,上海:华东师范大学出版社,2010。

[25]迈蒙尼德,《迷途指津》,傅有德,郭鹏,张志平译,山东大学出版社,2000。

[26]斯宾诺莎,《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,2009。

[27]《斯宾诺莎书信集》,第4封信,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,1996。

[28]洪汉鼎,《斯宾诺莎哲学研究》,人民出版社,1997。

[29]黑格尔,《哲学史讲演录》,第4卷,贺麟,王太庆译,北京:商务印书馆,1995。

[30]康德,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004。

[31]康德,《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》"附录",庞景仁译,商务印书馆,1997。

[32]奥特弗里德·赫费,《康德的〈纯粹理性批判〉:现代哲学的基石》,郭大为译,人民出版社,2008。

[33]尼采,《权力意志》,贺骥译,北京:漓江出版社,2000。

[34]尼采,《偶像的黄昏——或怎样用锤子从事哲学》,李超杰译,商务印书馆,2009。

[35]尼采,《善恶之彼岸:未来哲学的序言》,宋祖良,程志民译,漓江出版社,2007。

[36]海德格尔,《尼采》上下卷,孙周兴译,北京商务印书馆,2004。

[37]海德格尔,《路标》,孙周兴译,北京商务印书馆,2001。

[38]海德格尔,《现象学之基本问题》,丁耘译,上海译文出版社,2008。

[39]卡尔·洛维特,《从黑格尔到尼采》,李秋零译,北京三联书店,2006。

[40]朗佩特,《尼采的使命——〈善恶之彼岸〉绎读》,李致远,李小均译,华夏出版社,2009。

[41]M. 克莱因,《数学:确定性的丧失》,李宏魁译,湖南科学技术出版社,2000 年。

[42]吴增定,《尼采与柏拉图主义》,上海人民出版社,2005 年。

[General Information]
书名=形而上学中的权利意志
作者=王玉峰著
页数=153
SS号=13574715
DX号=
出版日期=2014.04
出版社=中国经济出版社